NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

MUSEUM LESSIANUM - SECTION THÉOLOGIQUE

88e ANNÉE - N° 7 JUILL.-AOUT 1956 - TOME 78

SOMMAIRE

Direction et discernement des esprits selon saint Ignace. A. LEFÈVRE, S.J. 673

Foi et engagement temporel. A. DE BOVIS, S.J. 687

L'Ecriture Sainte, parole de Dieu, parole d'homme. H. J. LEVIE, S.J. 706

L'Annonce à Marie et les annonces de naissances miraculeuses de l'Ancien Testament. M. ALLARD, S.J. 730

ACTES DU SAINT-SIÈGE :

Actes du Souverain Pontife :

Lettre encyclique « Haurietis aquas in gaudio » du 15 mai 1956 sur le culte du Sacré-Cœur de Jésus 734

Commission Biblique :

Instruction donnée aux Ordinaires des lieux au sujet des Associations bibliques, des réunions et des conférences du même genre, en date du 15 déc. 1955 748

Bibliographie (voir en 2e et 3e pages la liste des ouvrages analysés) 751

Ouvrages envoyés à la rédaction 781

REVUE MENSUELLE PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DU
COLLÈGE PHILOSOPHIQUE ET THÉOLOGIQUE S.J. ST-ALBERT - LOUVAIN

ADMINISTRATION : CASTERMAN TOURNAI - PARIS

CONDITIONS D'ABONNEMENT POUR 1956

BELGIQUE ET LUXEMBOURG : **200 francs belges,**
à verser ou à virer au C.C.P. des Etab. Casterman, Tournai : n° 219.47.
FRANCE ET COLONIES : **1400 francs français,** à verser ou à virer au C.C.P. Paris 676.68 de la Maison Casterman, 66, rue Bonaparte, Paris (VI[e]).
ALLEMAGNE FEDERALE : **18 D.M.,**
à verser à : Heinrich Brune, Buchhändler, Müscheder Weg, 26, Neheim-Hüsten 2.
AMERIQUE CENTRALE ET MERIDIONALE : **4,75 $ U.S.A.,** ou l'équivalent en monnaie des pays sud-américains, à verser à la Librairie Mosca, Avenida 18 de Julio 1574, Montevideo, Uruguay.
AUTRICHE : **120 ö.S.,**
à verser à : Buchhandlung Styria, Albrechtgasse, 5, Graz.
CANADA : **4,75 dollars canadiens,**
à verser à : Periodica Inc., 5090, ave. Papineau, Montréal-34, Qué.
ESPAGNE : **175 pesetas,**
à verser à : Librairie Insula, Carmen, 9 y Preciados, 8, Madrid.
ETATS-UNIS : **4,75 $,** à verser à : The Moore-Cottrell Subscription Agencies, North Cohocton, New York.
GRANDE BRETAGNE : **1 £ 15 sh.,**
à verser à : B. H. Blackwell, Ltd, Booksellers, 50-51, Broad Street, Oxford.
HOLLANDE : **17 florins,**
à verser à : Librairie Dekker et Van de Vegt, 4, Oranjesingel, Nimègue.
IRLANDE : **1 £ 15 sh.,**
à verser à : Gill and Son, Upper O'Connell Street, Dublin, C. 8.
ITALIE : **2.500 lires,** à verser à: Libr. Desclée et C[ie], Piazza Grazioli, 4, Roma.
MISSIONS D'ASIE ET D'AFRIQUE : **200 francs belges,**
à verser ou à virer au C.C.P. des Etab. Casterman, Tournai : n° 219.47.
PORTUGAL : **135 escudos,**
à verser à : Libr. Machado & Ribeiro, Largo dos Loïos, 50, Porto.
SUISSE : **20 francs suisses,**
à verser à : Librairie Saint-Paul, 130, Place Saint-Nicolas, Fribourg. C.C.P. 11-A-109.

L'abonnement est souscrit de janvier à décembre.

Prière d'adresser la correspondance relative à la rédaction ainsi que les manuscrits, revues d'échange et ouvrages pour recension à : Direction de la Nouvelle Revue Théologique, 95, chaussée de Mont-Saint-Jean, Louvain.
Tout ce qui concerne l'administration de la revue et les abonnements doit être adressé aux Etablissements Casterman, 28 rue des Sœurs Noires, Tournai ou, pour la France, Maison Casterman, 66 rue Bonaparte, Paris (VI[e]).

ADRESSES DES COLLABORATEURS DE CE NUMERO

P. A. Lefèvre, S. J., prof. d'Ecriture Sainte, Maison Saint-Augustin, 7 rue des Augustins, Enghien (Belgique).
P. A. de Bovis, S. J., prof. de théologie fondamentale, Maison Saint-Augustin, 7 rue des Augustins, Enghien.
P. J. Levie, S. J., prof. de théologie fondamentale et d'Ecriture Sainte, Collège Phil. et Théol. S. J. Saint-Albert-de-Louvain, 95 chaussée de Mont-Saint-Jean, Louvain.
P. M. Allard, S. J., Séminaire des Missions de Syrie, 4 Montée de Fourvière, Lyon (Rhône), France.

OUVRAGES ANALYSES

ECRITURE SAINTE

Ancien Testament

I. Lewy. *The Growth of the Pentateuch.*
P. Passelecq, O.S.B. *La Genèse* (1re partie)
Numeri und Deuteronomium übersetzt und erklärt v. K. Fr. Krämer.
A. Bruno. *Die Bücher Samuel.*
A. Weiser. *Das Buch des Propheten Jeremia. Kapitel 25, 15-52, 34.*
G. Vittonato, O.P. *Il libro di Geremia.*
G. A. Birmingham. *God's Iron.*
J. Steinmann. *Le livre de Job.*

N° 7 1956 Juillet-Août

NOUVELLE REVUE THEOLOGIQUE

Direction et discernement des esprits selon saint Ignace

Au cours de cette année 1956, où se célèbre le 31 juillet le quatrième centenaire de la mort de saint Ignace, la direction de la Nouvelle Revue Théologique *a estimé comme un devoir filial d'hommage et de reconnaissance de présenter à ses nombreux lecteurs l'une ou l'autre étude consacrée à la personnalité du fondateur de la Compagnie de Jésus comme à son esprit. C'est ainsi qu'ont été publiées dans les numéros de mars et d'avril dernier les pages du R. P. J. Schaack, S. J., sur* « Saint Ignace, prêtre », *soulignant combien son âme fut profondément sacerdotale.*

En ce numéro de juillet, un point important de la spiritualité ignatienne fait l'objet de l'étude du R. P. A. Lefèvre, S. J. Les prêtres auxquels le ministère sacerdotal assigne forcément la tâche délicate de la direction des personnes comme des groupements pourront apprécier la richesse de la doctrine ignatienne du discernement des esprits.

Le véritable directeur de l'âme chrétienne n'est autre que l'Esprit Saint. C'est lui, l'Esprit de vérité, qui nous a été donné comme guide (*Joh.*, XVI, 13). L'âme doit donc être à l'écoute de cette voix intérieure, et le directeur doit l'aider à reconnaître ce que l'Esprit dit en elle. Le rôle du directeur visible est d'autant plus nécessaire que l'esprit de mensonge cherche lui aussi à influencer la conduite, en se faisant au besoin passer pour un ange de lumière.

Pour discerner les esprits, saint Ignace a codifié dans les *Exercices* des règles aussi simples que sûres ; c'est là que nous irons chercher la lumière. Mais il est clair que saint Ignace n'a rien inventé. Le discernement des esprits est à l'ordre du jour depuis les origines du monachisme ; la *Vie de saint Antoine* par saint Athanase en est le premier témoin. Les fondements de la doctrine viennent de plus loin, de l'Ecriture Sainte.

L'Ancien Testament en parle à propos de la mise en garde contre les faux prophètes. Le succès n'est pas une garantie suffisante (*Deut.*, XVIII, 9-22) ; il faut de plus que le prophète ne cherche pas à éloigner ses auditeurs du vrai Dieu (*Deut.*, XIII, 2-6). Les vrais prophètes se reconnaissent aussi à leur comportement moral,

surtout à leur désintéressement (*Is.*, XXVIII, 7-10; *Jér.*, XXIII, 13-14; *Mi.*, II, 11; III, 5, 11; etc.).

Saint Pierre rappelle ces critères dans sa seconde épître (II, 1-3). Jésus avait déjà mis en garde ses Apôtres : « Ils viendront à vous sous des dehors de brebis, mais au dedans ce sont des loups ravisseurs. Vous les reconnaîtrez à leurs fruits » (*Mt.*, VII, 15-16). Les Apôtres ont dû à leur tour prémunir les fidèles contre les menées de l'esprit de mensonge. A l'adresse des Galates, trop faciles à égarer, saint Paul précise les fruits auxquels on reconnaît l'Esprit. C'est en premier lieu la charité, la paix et la joie. L'Esprit pousse les disciples de Jésus à crucifier les passions et les convoitises de la chair, à fuir toute sorte de vaine gloire et de jalousie (*Gal.*, V, 16-25).

« Voici à quoi vous reconnaîtrez l'Esprit de Dieu, dit saint Jean dans sa première épître : tout esprit qui confesse Jésus-Christ incarné est de Dieu, tout esprit qui ne confesse pas ce Jésus n'est pas de Dieu... Nous, nous sommes de Dieu; qui connaît Dieu nous écoute, qui n'est pas de Dieu ne nous écoute pas. C'est à quoi nous distinguons l'esprit de vérité de l'esprit d'erreur » (*I Joh.*, IV, 1-6). « Les enfants de Dieu et les enfants du diable se reconnaissent à ceci : quiconque ne pratique pas la justice n'est pas de Dieu, et pas davantage celui qui n'aime pas son frère... Petits enfants, n'aimons pas en paroles et de langue, mais en actes et en vérité. Par là nous saurons que nous sommes de la vérité » (*I Joh.*, III, 10, 18-19).

Réalisme de la foi qui confesse la venue dans la chair du Fils de Dieu, réalisme de la charité, manifestant dans les œuvres la présence de l'amour qui vient de Dieu, telles sont les marques de l'Esprit de Dieu; saint Jean y revient sans cesse au cours de cette épître. En élaborant dans la vie de l'Eglise les règles du discernement des esprits, les auteurs spirituels n'ont fait qu'élucider l'enseignement des Apôtres.

C'est aussi aux Apôtres que le Christ ressuscité a donné l'Esprit pour juger avec autorité (*Joh.*, XX, 19-23). Ce pouvoir ils l'ont transmis à leurs successeurs, que l'Esprit Saint a institués évêques pour paître l'Eglise de Dieu et la défendre contre les loups (*Act.*, XX, 28-32). Seule l'Eglise hiérarchique a donc autorité pour juger la valeur des « révélations privées », et plus couramment des initiatives en matière de piété ou d'apostolat que l'Esprit Saint suscite dans l'Eglise, mais où l'esprit du mal essaye de jeter le trouble. Nous sommes ici sur un plan supérieur à celui de la direction spirituelle.

Sans détriment pour cette autorité, le même Esprit donne à qui il lui plaît, pour le bien de tout le corps, le charisme de discerner les esprits (*I Cor.*, XII, 10). Ce charisme est un cas particulier du don de prophétie (S. Thomas, *II^a II^{ae}*, q. 171, *proœmium)*. Comme ce don, il est rare. Le Curé d'Ars en fut à l'époque moderne un exemple privilégié. Mais saint Bernard, qui fut en son temps le directeur spirituel de toute la chrétienté, y compris le Souverain Pontife, avoue ingénument à ses moines qu'il n'a pas reçu ce charisme. Peu lui

importe du reste; il lui suffit de savoir reconnaître les suggestions mauvaises pour y résister et les bonnes pour en rendre grâces à Dieu et en tirer profit (*In Cant.*, XXXII, 4-7; *P.L.*, CLXXXIII, 947-949).

On voit où se situe dans cet ordre la direction spirituelle. Le directeur aura besoin de ces sens exercés au discernement du bien et du mal dont parle l'épître aux Hébreux (V, 14). Le don de prophétie ne lui est pas nécessaire, mais il ne peut se passer d'une foi et d'une charité intenses, qui informent toute sa vie et lui donnent de juger à tout propos selon l'Esprit de Dieu. Ainsi sera-t-il guidé intérieurement dans son discernement, même si la sûreté du charismatique lui fait défaut. Par ailleurs, s'il est prêtre, la grâce sacramentelle de l'Ordre, qui fait de lui le guide de ses frères vers Dieu, accroît en lui cette faculté surnaturelle de discernement; l'Esprit lui est donné entre autres pour cela. De plus le prêtre reçoit dans l'Eglise une mission et une juridiction; par là son discernement, sans revêtir un caractère officiel, bénéficie de l'autorité que le Christ a donnée à son Eglise. Tout compte fait, l'institution ecclésiale du sacerdoce concourt avec la sainteté personnelle du prêtre directeur pour lui donner la compétence nécessaire au discernement des esprits.

Ces bases étant établies, interrogeons les *Exercices* pour préciser le rôle du directeur et apprendre à discerner et à utiliser l'action des esprits.

Les règles du discernement des esprits, réparties en deux séries, l'une pour la première, l'autre pour la seconde semaine, sont rejetées à la fin du livre, comme en appendice (313-336) [1]. Ce n'est pas qu'elles soient d'un intérêt secondaire. Dès le début, la moitié des vingt annotations, qui sont comme le mode d'emploi des exercices, concernent déjà le discernement des esprits (4, 6, 7, 8, 9, 10, 13, 14, 15, 17). C'est là que nous trouvons les conseils sur le rôle du directeur.

Mais règles et annotations ne prennent leur sens que replacées dans le corps des exercices, pour lesquels elles sont faites. Le centre de perspective de tous les exercices, c'est le mystère de la Rédemption, ou, pour parler plus concret, le Christ vainqueur par la Croix. Le premier exercice de la première semaine oppose à la victoire fallacieuse de l'ange révolté le Christ vainqueur de l'enfer; devant le Christ mort en croix pour mes péchés, je me demande : Qu'ai-je à faire pour lui? C'est le point de départ du mouvement vers Dieu (53). Le moment décisif de ce mouvement est « l'élection », le choix du meilleur moyen pour suivre le Christ dans son combat et dans sa

1. Les chiffres insérés entre parenthèses dans le texte renvoient aux paragraphes correspondants de l'édition des Exercices. On peut se référer, par exemple, à l'édition française : S. Ignace de Loyola, *Exercices spirituels*. Edit. « A l'Orante », Paris, 1945.

victoire. C'est alors que se place la méditation des deux étendards, celui de Satan et celui du Christ. Les deux esprits ont leur tactique. Satan s'efforce d'enchaîner les hommes par le moyen de l'esprit propriétaire sous toutes ses formes, afin de les conduire à l'orgueil. Le Christ attire ses fidèles au détachement de toute propriété et de tout amour-propre, pour les faire aboutir à l'humilité (136-148). Les étapes de cette humilité se précisent dans la méditation des trois manières d'humilité. La première, essentielle, est la soumission aux commandements de Dieu. La seconde conduit au-delà, jusqu'à renoncer à toute préférence personnelle pour ne suivre que le bon plaisir divin. La troisième, qui comprend les deux premières et les dépasse, consiste à embrasser l'humilité du Christ en se laissant emporter par la folie de la Croix (164-168). Quand nous parlons d'esprits opposés, nous nous plaçons donc au cœur du mystère de la Rédemption, la victoire de Dieu sur Satan : le Christ Jésus a triomphé par l'humilité de la Croix, à sa suite nous sommes sûrs de triompher à condition de prendre le même chemin.

Dans le discernement des esprits nous sommes donc sur le plan surnaturel. Que les règles proposées aient aussi un intérêt psychologique, c'est tant mieux, et, pour guider les hommes, il faut être psychologue. Mais ce n'est pas de cela qu'il s'agit ici. On ne s'occupe même pas, malgré les apparences du langage, de démêler dans les consolations et désolations ce qui provient de causes psychologiques et ce qui est dû à des influences surnaturelles. Aussi bien ce serait impossible. Il faut bien noter que nous sommes aux antipodes de la recherche psychologique et de l'introspection. Dans une vue de foi nous examinons les mouvements intérieurs dans une âme, ou les grands mouvements qui agitent l'humanité, pour reconnaître les courants qui emportent l'homme vers son salut ou vers sa perte.

L'Homme-Dieu lui-même a voulu subir ces actions en sens contraire : l'Esprit l'a poussé au désert pour y lutter contre Satan (*Mc*, I, 12-13). La lutte continue durant toute sa vie en ce monde pour culminer quand vient l'heure des ténèbres qui est aussi l'heure de sa victoire. Au matin de la Pentecôte le souffle puissant de l'Esprit s'empare des Apôtres et les jette à travers le monde pour y achever le combat de la Rédemption. L'Eglise persévérera dans cette lutte jusqu'à ce que, le dernier ennemi vaincu, le règne de Dieu soit établi. Jésus présent dans son Eglise jusqu'à la fin des siècles assure la victoire de tous. Mais chaque baptisé, qui renonce à Satan pour s'attacher au Christ, a besoin de s'orienter dans cette lutte. C'est là que l'aide d'un directeur expérimenté à discerner les esprits lui est nécessaire. Examinons donc d'abord le rôle du directeur, ensuite les moyens d'appréciation que lui fournissent les règles du discernement des esprits.

Nous ne nous occupons du rôle du directeur que pour ce qui regarde le discernement des esprits. Il faut nous limiter, mais nous n'ignorons pas qu'il a bien d'autres services à rendre à son dirigé.

Durant les exercices saint Ignace trouve normal que le directeur diffère du confesseur. Il n'a donc pas à l'interroger sur ses péchés, mais il doit s'informer des mouvements qui se produisent en lui, tendances vers le bien ou vers le mal, ferveur ou marasme, paix ou trouble, joie ou tristesse (17). Quoi qu'on en pense en théorie, c'est un fait que dans la vie courante le directeur est aussi en même temps confesseur; mais il est bon de distinguer les rôles. Le confesseur est un juge qui exige des aveux portant sur des faits, les péchés. Le directeur est un conseiller à qui on confie ses tendances bonnes ou mauvaises, ses dispositions et ses états d'âme. Cette distinction peut mettre à l'aise certains tempéraments toujours un peu gênés par l'attitude de pénitent. Elle importe surtout pour préciser la matière des entretiens avec le directeur; la lumière doit être faite sur ce point quand on prend en charge un dirigé. Les péchés peuvent revenir dans un entretien de direction, mais ce n'est plus comme une accusation, c'est comme une manifestation et un aboutissement des tendances.

L'intérêt de cette ouverture d'âme du point de vue psychologique n'est pas de notre ressort, mais dans la lutte contre l'esprit du mal c'est un point capital. Le prince des ténèbres a besoin de l'obscurité pour arriver à ses fins. Saint Ignace le compare à un séducteur qui sollicite une honnête femme; que celle-ci en parle à son mari, et l'incident est clos (326). Ainsi l'ennemi de la nature humaine ne peut réussir que dans le secret; mais il est perdu si on découvre ses difficultés à un bon confesseur ou à quelque autre personne spirituelle.

Pour obtenir cette ouverture, le directeur ne doit pas rester passif; en interrogeant, avec tact et discrétion bien sûr, il doit faire prendre conscience à son dirigé des tendances confuses qui s'agitent en lui et l'aider ainsi à se connaître en même temps qu'à se faire connaître.

Le dirigé ne ressent-il en lui aucun mouvement, cette bonasse doit inquiéter le directeur. Il s'informera de la fidélité et de la générosité avec lesquelles son dirigé répond aux grâces que Dieu lui a faites. S'acquitte-t-il parfaitement de ce qu'il avait décidé de donner à Dieu en fait de prière, de pénitence, d'activité charitable ou apostolique? Le calme apparent ne sera considéré comme une paix véritable que si la générosité est totale (6). Si au contraire l'âme est agitée par la tempête ou écrasée sous le poids d'un ciel d'orage, si c'est le trouble ou le marasme, c'est le moment d'encourager, de donner des forces, d'instruire sur les astuces et la faiblesse réelle de l'ennemi. Qu'on ne se montre pas sévère alors, mais plein de bonté et de compréhension (7, 13). L'âme est-elle emportée dans un élan de ferveur? Alors il faut être prudent, bien examiner les possibilités du sujet, mettre en garde contre tout engagement précipité (14).

C'est surtout quand vient le moment de prendre une décision, que l'attitude du directeur a besoin d'être précisée. Nous avons alors à aider à reconnaître les mouvements de l'Esprit de Dieu, mais en nous gardant bien de nous substituer à lui. Le cas envisagé dans les Exercices est le choix d'un état de vie; mais les conseils donnés s'appliquent aisément à toute décision sur le choix des moyens en vue de mieux servir Dieu. « Que le directeur ne penche ni ne montre de l'inclination pour un parti plutôt que pour l'autre; mais qu'il se tienne en équilibre comme la balance. » La moindre pression de sa part serait une usurpation sur les droits de Dieu et de la conscience. « Il doit laisser le Créateur travailler immédiatement avec la créature et la créature avec son Créateur et Seigneur » (15). Quand la décision est encore une éventualité plus ou moins lointaine, le directeur peut et doit même quelquefois non seulement faire connaître la perfection de la vie chrétienne, mais indiquer avec discrétion les moyens qui lui paraissent répondre aux aptitudes de son dirigé. Il doit cependant toujours se garder d'imposer ses préférences, en matière de piété ou d'apostolat : les voies de Dieu sont diverses. Mais le moment venu de la décision, le dirigé doit être laissé seul avec Dieu. Ce n'est pas que le directeur n'ait plus rien à faire. Il aura à éclaircir les doutes, à répondre aux questions, et même au besoin à en susciter. Son rôle essentiel est de mettre l'âme dans les dispositions qui conditionnent un choix selon Dieu, détachement de toute recherche personnelle, indifférence à tout ce qui n'est pas le service de Dieu, volonté de participer à l'œuvre de la Rédemption en suivant le Christ le plus près possible. Il faut bien se rendre compte que mettre une âme dans l'état de répondre oui à toute invitation que lui adressera son Seigneur, ce n'est pas faire pression sur sa décision.

La décision prise, quand il s'agit de passer à l'exécution, le directeur doit être plus actif. Autant il s'est tenu sur la réserve tant que la volonté de Dieu n'était pas connue, autant il a le devoir de soutenir son dirigé dans l'accomplissement de cette volonté reconnue. Nous avons tous fait l'expérience de notre inconstance, nos résolutions se transforment automatiquement en bonnes intentions; le contrôle d'un directeur est ici un soutien efficace, et le directeur doit se montrer ferme. Il est d'ailleurs normal qu'après une décision prise dans la lumière d'une charité fervente, les difficultés surgissent au moment de l'exécution. Les règles du discernement des esprits au sujet de la désolation préciseront la conduite à tenir.

Faut-il faire remarquer que ces indications sur le rôle du directeur, tirées principalement des annotations des Exercices, s'appliquent aussi dans la direction collective. Le prêtre a souvent un rôle de chef : un curé, et aussi un aumônier d'Action Catholique, doit avec fermeté rappeler les directives de la hiérarchie et les faire exécuter. Mais

le prêtre, même le curé, a plus souvent encore un rôle de conseiller, d'animateur ; c'est exactement le rôle du directeur spirituel dont nous parlons. Les groupes comme les individus sont sujets aux variations atmosphériques signalées plus haut, et le prêtre doit tantôt exciter, tantôt modérer, tantôt encourager. Les responsables laïcs ont à prendre des décisions, et nous ne devons pas les prendre pour eux ; mais nous devons les mettre en état de les prendre, sans chercher à les influencer dans le sens de nos préférences. Notre devoir est de les informer, et de les aider à purifier leurs intentions, en ne considérant que l'œuvre de la Rédemption à laquelle ils sont appelés comme chrétiens à travailler avec le Christ. Dans cette perspective, l'observation des mouvements que l'Esprit Saint produit dans les âmes et dans l'Eglise peut grandement aider à trouver et à accomplir la volonté de Dieu ; mais il est nécessaire de savoir discerner les esprits.

Le discernement des esprits n'a pas d'autre but en effet que de reconnaître la volonté de Dieu pour prendre une décision, pour accomplir cette volonté en exécutant la décision prise. Il y a certes bien d'autres signes de la volonté de Dieu, signes extérieurs, depuis les commandements stricts jusqu'aux indications du bon plaisir divin dans les circonstances. La tâche propre au discernement des esprits est de reconnaître les signes intérieurs de la volonté de Dieu. La grâce ne tombe pas sous le champ de notre observation, mais ses effets se font sentir. Nous devons les utiliser pour guider un chrétien dans l'accomplissement du rôle qui est le sien propre dans l'œuvre de la Rédemption.

Pour y voir clair il faut d'abord distinguer les degrés de la vie chrétienne. Les règles des Exercices sont réparties en deux séries : la première semaine concerne le pécheur, la conversion, et les efforts du converti pour se libérer de l'emprise du péché (313-327) ; la seconde semaine s'occupe du progressant (328-336). Nous examinerons donc l'action des esprits, paix ou trouble, consolation ou désolation, en suivant ces étapes. Mais une autre distinction n'est pas moins importante. La signification de ces états d'âme est très différente selon qu'on est en train de chercher la volonté de Dieu pour prendre une décision, ou que l'on doit accomplir cette volonté reconnue. Au temps de la conversion, première semaine, les décisions sont dictées en général par la morale chrétienne, et le discernement des esprits n'est pas nécessaire pour reconnaître la volonté de Dieu. Mais quand le chrétien est sur la voie du progrès, ses décisions ont à répondre à un appel *personnel* de Dieu, qui se fait entendre à l'intime de l'âme autant que par des voix extérieures ; le discernement des esprits devient alors un moyen indispensable. Nous aurons donc, à l'étape du progressant, à examiner ce point en particulier.

L'état de pécheur ne pose pas de problème. L'âme se laisse aller ;

le diable la laisse aller. Il nourrit l'imagination des plaisirs dont on se satisfait. Le bon esprit au contraire crée des difficultés, pour exciter dans l'âme le remords. La paix est donc alors un signe du mauvais esprit, le trouble est une grâce de Dieu (314). Le directeur doit régler son action sur celle du bon esprit. Ce que dit ici saint Ignace sur l'habitude du péché mortel vaut aussi bien de l'habitude du péché véniel, la tiédeur, et de la bonne routine sans histoire où risquent de s'enliser les communautés et les groupes tout comme les âmes individuelles. Il faut troubler ces eaux paisibles, remuer la vase au fond de l'étang, pour faire apparaître les miasmes cachés.

Quand se déclanche le mouvement de la conversion, la paix et le trouble jouent en sens inverse. L'ennemi du salut s'efforce de jeter le trouble; le bon esprit se reconnaît à la paix qu'il répand dans les âmes. Saint Ignace l'avait noté dès le moment de sa conversion : après un premier sentiment de plaisir les pensées mondaines le laissaient insatisfait, tandis que la pensée de Dieu, d'abord désagréable à sa conscience chargée de péchés, le laissait finalement sur une impression de paix et de joie intérieure. Rappelons que le sacrement de pénitence agit dans le même sens. A ceux qui s'en approchent avec piété et dévotion le concile de Trente ne craint pas de promettre, en plus de la réconciliation avec Dieu qui en est le fruit essentiel, la paix d'une conscience sereine et une vive consolation de l'esprit (Denz., n. 896).

Pour le converti la volonté de Dieu n'est pas difficile à connaître, au moins dans l'immédiat. En présence de Jésus mort en croix pour mes péchés je me demande : Que dois-je faire pour lui? La réponse est simple : renoncer au péché. Mais dans la lutte contre le péché l'action opposée des esprits doit être observée et mise à profit. Le trouble est un atout de l'ennemi. Le directeur doit lui-même se garder de jeter le trouble dans une volonté qui se tourne vers Dieu. Il doit éclairer, faire prendre conscience progressivement des déficiences et des devoirs, mais sans jamais troubler. C'est d'ailleurs le moment d'enseigner au chrétien la différence entre une difficulté réelle et un trouble. La difficulté est de l'ordre des choses, elle exige un effort de réflexion et de volonté avec la grâce. Le trouble de l'imagination et de la sensibilité vient brouiller les idées et paralyser les énergies. Il faut y faire reconnaître une tentation. Or une tentation n'est jamais à négliger, mais à surmonter. Il faut chercher la lumière. Expérience faite, on lui fera constater comment d'apparentes difficultés qui étaient en train de prendre des proportions gigantesques se sont évanouies dès qu'il a osé les regarder en face et s'en ouvrir pour chercher la lumière (326, 327). Les points sur lesquels l'ennemi a fait porter son attaque sont d'ailleurs à noter. Il s'en prend à nos points faibles, et du coup il nous les révèle. C'est là où se manifestent les répugnances que doit porter notre effort (327).

La conversion se fait souvent dans un élan de ferveur; cette « consolation » n'est pas sujette à illusion, pas plus que celles qui pourront accompagner les efforts répétés pour se libérer du péché. Ce sont des grâces de Dieu, qu'il ne faut donc ni mépriser ni repousser, mais qu'il faut accueillir avec action de grâces et humilité. Les prendre comme une récompense, ce serait en perdre tout le fruit. La grâce est gratuite, et Dieu est plus généreux que nous. Toujours les yeux tournés vers le Christ qui est mort pour mes péchés, ces prévenances de la grâce ne peuvent me remplir que de confusion et de reconnaissance, avec un grand désir de me donner entièrement à l'œuvre de la Rédemption, ma propre libération et celle du monde par la Croix. Le souci du directeur doit être de maintenir dans cette attitude, en veillant à ce que jamais on ne se repose dans la consolation pour en jouir.

Après les clartés de la consolation, il faut s'attendre à la désolation, « la nuit pendant laquelle il est impossible de rien faire » (*Joh.*, IX, 4). Avec la consolation, il faut agir; quand vient la désolation, il faut tenir. Ce n'est pas le moment de prendre des initiatives, ni de changer sa ligne de conduite. « La lumière n'est avec vous que pour un peu de temps. Avancez tant que vous avez la lumière; vous risquez d'être saisis par les ténèbres. Quand on avance dans les ténèbres, on ne sait où on va » (*Joh.*, XII, 35). S'il y a quelque chose à changer alors, ce n'est pas la ligne de conduite fixée dans la lumière; mais il est utile de se changer soi-même (318, 319). Se laisser entraîner par la désolation, ce serait un retour en arrière. Le directeur doit aider à tenir, d'abord dans la prière, en forçant plutôt un peu la dose, pour montrer à l'ennemi qu'on est bien décidé à ne rien céder (13). Pour la pénitence, c'est peut-être le moment de chercher la mesure convenable (319, cfr 89); selon les cas le directeur devra exciter ou modérer. Il faut toujours examiner la générosité : la désolation peut venir de ce qu'on s'est relâché de son effort contre le péché, ou de ce qu'on se reposait dans la consolation au lieu d'en tirer des forces pour la lutte (322). Le directeur doit montrer de la fermeté, mais aussi de la bonté; il ne doit jamais se faire accusateur, à la façon des « amis » de Job. Le retrait de la consolation peut être une excellente occasion de s'habituer à servir le Seigneur pour lui-même et non pour les faveurs qu'il nous fait. Maintenons donc le converti sous la lumière de la Croix : Qu'a-t-il fait pour le Christ? Que veut-il faire pour celui qui est mort pour ses péchés? C'est aussi le moment de faire comprendre que le temps de la consolation et celui de la désolation sont également profitables. La purification est plus active et donne des résultats plus visibles au temps de la consolation; au temps de la désolation elle est plus passive, mais elle n'est pas moins efficace, elle est plus profonde, tant que la générosité réelle reste entière.

Les mêmes directives valent pour le progressant, dont l'état a été bien décrit par saint Paul : « Ce n'est pas que j'aie remporté le prix, ni que je sois parfait, mais je poursuis ma course pour le saisir, moi qui ai été saisi par le Christ Jésus. Je ne prétends pas l'avoir saisi, je ne prétends qu'une chose : laissant tout ce qui est en arrière, tendu en avant, je cours au but, vers le prix de l'appel d'en-haut, l'appel de Dieu dans le Christ Jésus » (*Phil.*, III, 12-14). Le converti est encore tourné en arrière, vers le péché contre lequel il lutte ; le progressant est tourné en avant vers le Christ Jésus qui l'appelle. Cet appel est toujours le même : « Si quelqu'un veut se mettre à ma suite, qu'il se renie lui-même, qu'il prenne sa croix et qu'il me suive » (*Mt.*, XVI, 24). C'est la doctrine que résume la méditation des deux étendards. On s'approche du Christ en servant Dieu avec un amour toujours plus pur, toujours plus détaché et plus humble.

Dans cette ligne, il y a moins à craindre les illusions que les défaillances. Les consolations et désolations sont à utiliser comme au temps de la conversion. Au temps de la désolation en particulier il faut interdire tout relâchement dans l'effort entrepris, toute modification de la ligne de conduite, et replacer sous la lumière du Christ pour rectifier la générosité dans toute sa pureté surnaturelle. Donner alors des consolations d'ordre humain, ce serait faire le jeu du diable, réveiller le souvenir des oignons d'Egypte. Le directeur doit être lui-même surnaturel. Trop peu détachés de nous-mêmes, trop timides par manque de foi, nous ferions obstacle au progrès de la Rédemption par des vues humaines, dans la direction d'un groupe comme dans celle d'une âme en particulier.

Le progressant entre dans la nuit des sens. A nous de l'aider à distinguer le sensible du spirituel, les troubles en surface de la paix en profondeur. A nous de lui montrer dans l'aridité le désert qui conduit à une terre promise ; la parole, la volonté de Dieu sont une manne fortifiante, même si le goût fait défaut. Contre le dégoût, contre toute morsure du serpent venimeux, nous n'avons qu'un remède, mais il est souverainement efficace : un regard sur le Crucifié (cfr *Num.*, XXI, 4-9 ; *Joh.*, III, 14-15).

Il ne faut pas attendre les crises majeures pour former les chrétiens dans ce sens. Nous devons les habituer à reconnaître dans tout ce qui trouble ou attriste un filet de Satan, auquel on ne peut échapper que par un renoncement. Ceux qui auront appris par expérience combien ces renoncements, souvent purement intérieurs, libèrent l'âme et la dilatent dans la vraie joie, seront armés pour affronter avec assurance les tâches les plus difficiles.

Mais le progressant doit répondre à un appel *personnel* du Christ Jésus, et c'est ici qu'il a besoin de notre aide pour discerner les esprits : c'est ici que les illusions peuvent se glisser. Un appel intérieur invite à telle initiative dans le domaine de la prière, de la pénitence,

de la pauvreté, du dévouement, du don de soi dans l'action apostolique. Comment reconnaître si cet appel vient bien de Dieu? Ce n'est pas un devoir qui s'impose, c'est un appel à quelque chose de plus. Même si l'intéressé sent qu'il y a pour lui un risque à ne pas y prêter attention, ce n'est cependant pas une obligation; c'est comme une offre d'amitié : Veux-tu? Le cas le plus fort est celui de la vocation. Ce n'est pas le lieu de rappeler toutes les règles de l'« élection » (135-189); mais il ne faut pas oublier que les règles du discernement des esprits n'en sont qu'un complément. Nous avons déjà dit avec quelle discrétion le directeur doit alors se tenir dans l'indifférence. Il nous reste à préciser le sens de la consolation et l'usage à en faire pour guider la décision à prendre.

Il est d'abord nécessaire de préciser ce que nous appelons consolation spirituelle.

« Je dis qu'il y a consolation, quand se produit dans l'âme une motion intérieure qui la fait brûler dans l'amour de son Créateur et Seigneur, si bien qu'elle ne peut plus aimer aucune créature d'ici-bas en elle-même, mais uniquement en son Créateur et Seigneur. Ou encore quand elle fond en larmes qui la poussent à l'amour de son Seigneur, que ce soit par douleur de ses péchés ou de la Passion du Christ, ou pour tout autre motif qui intéresse directement son service et sa louange. Finalement j'appelle consolation tout accroissement d'espérance, de foi et de charité, et toute joie intérieure qui appelle et attire l'âme aux choses du ciel et à son propre salut, l'établissant dans la paix en son Créateur et Seigneur » (316).

La consolation sensible est hors de cause. Les manifestations sensibles, comme larmes et joie, n'ont d'intérêt que si elles sont orientées vers ce qui fait l'essence de la consolation spirituelle : un mouvement qui porte l'âme vers Dieu et la détache de tout le reste, ou plutôt qui lui fait aimer toute créature en son Créateur et Seigneur. Tout est vu dans la lumière de la foi, tout est aimé dans la pure flamme de la charité, et l'espérance — est-ce pur hasard si elle est mise en tête? — établit l'âme en Dieu dans une assurance paisible qu'aucune créature ne pourrait troubler.

Après une telle définition on ne s'étonne pas que la consolation soit donnée comme un signe positif de la volonté de Dieu. Les vertus théologales viennent de Dieu et font aboutir à Dieu. Dans la consolation on est sous l'emprise du bon esprit qui conseille et guide, dans la désolation on est plutôt sous l'influence du mauvais, et cela dicte la conduite à tenir (318). Mais si cette règle est facile à appliquer au temps de la conversion, quand le devoir est fixé par la morale chrétienne, cela devient plus délicat quand le progressant cherche un appel personnel du Christ. Alors l'ennemi ne tente plus en présentant un mal à accomplir; il serait reconnu et éconduit. Il offre un bien différent, qui attire le progressant, mais le fera dévier. Il entre par notre porte pour nous faire sortir par la sienne (331, 332). Comment déjouer ses manœuvres?

Il faut examiner la pureté de la consolation d'après sa définition, et voir où cela mène.

Parfois Dieu donne à l'âme la certitude que c'est lui qui agit. Aucune influence extérieure n'est décelable, et, au point de vue où nous sommes placés, peu importe que Dieu ait utilisé des forces latentes dans le subconscient ou l'inconscient. Comme cette certitude est incommunicable, le directeur doit procéder au même examen que dans les autres cas. On notera cependant que de telles grâces ne sont pas réservées aux saints; bien des vocations, et même bien des conversions, sont le fruit de grâces de ce genre; elles peuvent se reproduire quelquefois dans une vie donnée à Dieu. Le directeur ne doit donc pas refroidir par son scepticisme une ardeur qui pouvait provenir de la grâce; il doit maintenir comme toujours dans l'attitude d'action de grâces et d'humilité, et prévenir des écarts d'imagination en exigeant des applications dans la vie réelle. D'ailleurs toute consolation authentique produit d'elle-même ces effets dans une âme bien disposée.

Dans tous les cas, la paix est le signe par excellence du bon esprit. Dès que des motifs humains plus ou moins déguisés interfèrent, on voit paraître le trouble, l'agitation. Là où cette paix fait défaut, on peut reléguer la consolation dans le domaine des illusions. Si la paix est parfaite, on n'aura pas de mal à reconnaître l'action de Dieu aux motifs de pure foi et de pure charité qui meuvent l'âme toujours vers plus de détachement et d'humilité, vers la victoire de la Rédemption par la Croix du Christ.

Il faut aussi examiner soigneusement où cela mène. Il ne suffit pas que le premier mouvement soit bon; il faut que la suite le soit aussi (334). Un signe du mauvais esprit est qu'il entraîne dans un sens mauvais ou du moins « distractif » (333). Une initiative qui va tirer le sujet hors de ce qu'il a à faire vient du malin. Il propose un bien, qui en soi est peut-être meilleur, mais qui empêchera le bien réel. Egalement ce qui va diviser les forces d'un individu ou d'un groupe est suspect. L'inconstance est aussi un signe du mauvais esprit.

Tout désir de changement ne doit pourtant pas être qualifié d'inconstance. Parmi les saints il y a des religieux qui ont changé d'habit, des curés qui ont laissé leur charge, même un Pape qui a abandonné le souverain pastorat. Une désolation persistante, et sous laquelle on n'arrive pas à découvrir la paix dans les profondeurs, peut être une invitation à examiner si l'on ne fait pas fausse route. On pourra reprendre l'examen de la décision initiale. Peut-être découvrira-t-on que la décision n'avait pas été prise avec une intention assez pure (cfr 172-174), ou bien que les conséquences que l'on a tirées alors de la lumière divine dépassaient les prémisses (336). Il y a des vocations à échelons. Le type en est de nos jours le Père de Foucault. Heureusement il avait pour guide un des plus habiles directeurs de

son temps. Il y a aussi des vocations que Dieu ne veut pas voir réalisées. C'est net quand la Providence crée des circonstances, santé ou autre chose, qui rendent le dessein irréalisable. Le sujet doit alors répondre à sa vocation, qui est réelle, en en prenant l'esprit, introduisant dans sa vie inchangée le détachement qui y correspond; il doit ainsi trouver la paix.

Pour voir où cela mène, on peut approuver une initiative à titre d'essai, comme le fait l'Eglise pour les nouvelles fondations religieuses. Mais on ne prendra pas pour une approbation divine les premiers succès. Les difficultés sont souvent un signe de la volonté de Dieu, comme les désolations au moment de l'exécution. Le critère reste la paix intérieure, le détachement et l'humilité, qui doivent au cours de l'essai s'enraciner de plus en plus profond, dans la bonne comme dans la mauvaise fortune. Que si une entreprise a tourné au contraire de la pauvreté et de l'humilité, cela ne signifie pas que l'impulsion première était mauvaise; il a pu se produire une déviation. Il est alors instructif de remonter le cours des événements. On apprendra ainsi à déjouer à l'avenir les pièges de l'ennemi (331, 334, 336).

Saint Ignace faisait grande confiance à ces signes de la consolation et de la désolation pour connaître la volonté de Dieu. Il estime que dans certains cas ces signes suffisent pour décider d'une vocation (176). Après une « élection » faite dans le calme, il demande une confirmation à ces signes (183). Les fragments de son journal spirituel montrent qu'il en usait ainsi en rédigeant les Constitutions. Dans un Directoire qu'il avait écrit de sa main il donne le conseil suivant : « On pourrait agir ainsi : présenter un jour à Dieu notre Seigneur un parti, un autre jour l'autre, par exemple un jour les conseils, l'autre jour les préceptes, et observer de quel côté Dieu notre Seigneur donne un signe de ses préférences, comme on présente à un prince plusieurs plats pour voir lequel il préfère » (MHSI, *Exercitia*, p. 781). C'est le procédé qu'il conseille dans les Exercices pour trouver la mesure de pénitence qui convient (89). Cette manière de faire est indiquée quand on cherche son régime de prière, de vie sacramentelle, d'activité charitable ou apostolique. Dans le choix d'un état de vie, ces essais sont impossibles, mais on peut dans une situation d'attente faire l'essai psychologique des vocations envisagées, pensant un certain temps à l'une, un certain temps à l'autre, toujours sous le regard de Dieu. On fera en même temps, dans la mesure du possible, l'essai partiel du régime inhérent à ces vocations. Pendant ce temps il faut veiller à maintenir la pureté de cœur la plus parfaite; c'est au cœur pur qu'il est donné de voir Dieu, et aussi sa volonté. Ce procédé suppose une âme purifiée, capable de distinguer le sensible du spirituel, les mouvements d'amour-propre de ceux que suscite l'amour qui vient de Dieu. Il faut aussi noter que la consolation et la désolation n'ont pas la même signification selon qu'il s'agit de trouver la volonté de Dieu ou de l'accomplir.

La vocation du père Vincent Carafa donne un exemple instructif. Le jeune homme était certainement appelé à la vie religieuse, mais il hésitait entre les capucins et les jésuites. Il essaye un temps le régime de capucin; ce fut la plus noire désolation. Mais alors la vie de jésuite ne lui inspire plus que dégoût. Sa mère lui conseille de faire vœu d'entrer dans la Compagnie de Jésus. Il le fait, retrouve la joie, et exécute son dessein malgré des oppositions forcenées. Il mourut en odeur de sainteté, général de la Compagnie. Plus d'un directeur sera porté à trouver la mère de Vincent bien audacieuse. Elle n'a fait qu'appliquer les conseils de saint Ignace. La première désolation répond à une hésitation sur la décision à prendre, c'est donc non pour les capucins. Le dégoût qui l'arrête dans la mise à exécution de la seule solution restante est alors une tentation à surmonter. Mais c'est bien le cas de rappeler l'avertissement de la neuvième annotation. Autant les règles de la première semaine peuvent être utiles à tous, autant les règles de la seconde semaine ne doivent pas être données à ceux qui sont insuffisamment dégagés des entraves et des aveuglements de l'amour-propre.

Cette étude trop longue n'a fait qu'effleurer le sujet. Dans une matière aussi délicate, bien des précisions et des mises au point seraient nécessaires, et plus d'un directeur nous demandera : Enfin comment reconnaître l'Esprit de Dieu? Il n'y a pas pour cela de recette infaillible; il faut une expérience acquise tant dans notre propre vie intérieure que dans la direction des autres. Les règles données veulent seulement tracer des lignes de recherche pour guider cette expérience. Mais ici comme partout on ne se fait pas la main en commençant par le plus difficile. Le discernement des esprits ne doit pas servir uniquement pour le choix d'un état de vie; il doit servir d'abord à reconnaître et à utiliser dans la vie courante les appels constants de la grâce. C'est en se laissant ainsi guider habituellement par les mouvements intérieurs de l'Esprit, que l'on devient capable de discerner dans les cas plus graves les appels de Dieu. La condition nécessaire et suffisante pour progresser dans cette clarté, c'est de ne chercher en tout que la volonté de Dieu. Cherchez et vous trouverez. Mais si nous cherchons autre chose, et surtout nous-mêmes, nous aurons beaucoup de mal à trouver Dieu. Le discernement des esprits n'est pas un effort d'introspection, c'est une attention à Dieu, qui travaille en nous et dans toute l'humanité à achever l'œuvre de la Rédemption. C'est peut-être pour un homme engagé dans l'action la meilleure ou la seule manière de trouver Dieu en tout et en tous, comme en lui-même.

Enghien. André LEFÈVRE, S. J.

Foi et engagement temporel

Ce n'est pas d'hier que le christianisme chemine à travers le monde des hommes et se fait à travers les sociétés et les civilisations. Et pourtant, c'est un débat relativement récent que de s'interroger sur la tâche de la foi en face de l'univers humain qui voudrait n'être qu'un monde profane.

Plus précisément, le débat pourrait se formuler ainsi : le catholique, conscient de sa foi et inspiré par elle, a-t-il pour devoir unique de proclamer cette foi, *opportune, importune,* a-t-il pour obligation exclusive d'évangéliser? Certains tendraient à le dire, qui se défient de tout engagement dans les réformes temporelles, sociales, économiques ou juridiques, même quand cet engagement se veut pur, désintéressé. La foi n'est-elle pas en effet l'adhésion au mystère du Christ? Point n'est donc besoin qu'elle se soucie de l'organisation d'un monde profane. Qu'elle le laisse courir son destin, assurée que la divine Providence ordonne, mieux que nos agitations et nos tentatives essoufflées, l'avènement du Règne de Dieu! D'ailleurs l'expérience enseigne assez, poursuit-on, que la foi chrétienne court le risque de perdre son essence précieuse au milieu de ces entreprises temporelles, de se transformer en quelque messianisme terrestre. Inévitable compromission de la doctrine, ou bien perte de temps et de force, tels sont les écueils qui menacent la foi chrétienne, quand celle-ci consent à descendre vers l'océan de ce siècle.

Ces craintes sont pleinement respectables, souvent justifiées par les faits. Reconnaissons-le, même si nous devons discuter les motifs secrets qui inspirent ces craintes.

En face de ces refus ou demi-refus, d'autres positions se dessinent. Le catholique — d'aucuns l'affirment — a pour devoir de s'engager dans le monde pour le transformer et l'améliorer selon son ordre propre, au nom même de sa foi. Certains le répètent avec force, scandalisés qu'ils sont par les désordres plus ou moins établis. Refusant toute injustice, ils voudraient faire la preuve que le christianisme est efficace pour la genèse d'un monde meilleur, que le catholique est l'allié loyal de quiconque se voue à la tâche d'enfanter « des lendemains qui chantent ».

Faut-il accueillir une telle démarche, telle quelle? Les motifs qu'elle invoque sont-ils justes? Les objections précédentes tombent-elles sans valeur en présence de cet enthousiasme conquérant?

Il n'est pas dans notre intention de discuter par le menu chacune de ces positions. Nous choisissons plutôt de rappeler des vues qui nous paraissent plus positives. Aussi, dans ce problème qui hante la conscience catholique française depuis 1945, nous circonscrirons une aire plus restreinte et une question plus précise. En voici l'énoncé, antinomique lui aussi.

La foi catholique n'est-elle point très purement l'acceptation du Mystère du Christ? N'est-elle pas vertu théologale et son intention n'est-elle pas dirigée vers Dieu seul? Telle fut la foi dans la primitive Eglise. Telle est la foi aux yeux des grands Scolastiques : assentiment intellectuel à la vérité divine, signature apposée au bas d'une révélation consignée et attestée par l'Eglise. N'est-ce pas encore la foi que définissent et défendent les théologiens unanimes?

D'autre part, cependant, ne faut-il pas déclarer que la foi est un « engagement », selon un mot cher à notre temps? Dans ce cas, elle est inévitablement une prise de position à l'égard de l'Univers tout entier; elle est une « situation » dans le temporel, elle assume le monde afin de le transformer au nom de Dieu. N'est-ce pas la foi catholique moderne? C'est celle en tout cas que revendiquent bien des revues même théologiques, c'est la foi, dirait-on, des papes de notre temps, depuis Léon XIII au moins, pour ne pas remonter plus haut.

Mais faut-il ainsi diviser la foi contre elle-même? Ne vaudrait-il pas mieux réconcilier ces deux types de foi apparemment divergents? C'est la tentative que nous voudrions risquer, persuadé que la foi chrétienne a tout ensemble le regard perdu en Dieu et le souci que la volonté de Dieu « se fasse sur la terre comme au ciel », que son Règne arrive aussi parmi nous.

Dans cette intention, nous redirons ce que c'est que de croire. Puis nous nous demanderons si l'engagement dans les structures temporelles, pour les réformer et les transformer, est appelé par la foi, s'il est, pour elle, une compromission ou une déviation. Après quoi, il restera à dire quels rapports réciproques nouent la foi et les engagements temporels [1].

---

1. Avant tout effort d'élucidation il faut s'entendre sur les notions avec lesquelles nous opérons : foi et engagement temporel.

Pour nous, comme pour tout catholique, *la foi* est l'acte par lequel nous jugeons vrai, en raison de l'autorité de Dieu qui révèle, ce qui est attesté par Dieu et proposé par l'Eglise comme enseigné par Dieu (Conc. du Vatican, Sess. III, chap. 3. Denzinger, *Enchiridion...*, nn. 1789 & 1792).

Si l'on dit que la foi est un « *engagement* », cette expression peut être entendue en un sens spirituel intérieur. Dans ce cas, la foi constitue une confrontation de l'homme avec sa propre destinée surnaturelle, une décision, une soumission à cette destinée. La foi mérite d'autant plus le nom d'engagement que l'on ne peut accéder à cette décision que porté par toutes les puissances spirituelles, amour et intelligence surnaturels (L'amour ne doit pas nécessairement être compris au sens théologique de « charité »). C'est toute la personne qui est en question et c'est toute la personne qui est en jeu.

On peut entendre d'autre part que la foi est un « engagement » au sens spirituel extérieur. Elle l'est parce qu'elle implique une certaine position à l'égard

*
* *

QU'EST-CE QUE CROIRE?

Que la foi soit un acte intérieur et spirituel, voilà qui est incontestable. Elle paraît même n'être que cela, un acte tout idéal. Pour la plupart d'entre nous, en effet, la foi a d'abord été vécue sur un mode intérieur purement et simplement, sans expression vivante, sans geste personnel. La foi, au creux de l'esprit, attendait que nous émergions peu à peu des limbes de la petite enfance. Elle était pourtant dès lors élévation ontologique de l'intelligence, mais en secret et dans le mystère. Un jour vient où la foi s'exprime en actes conscients : l'enfant balbutie les mots du *Credo* appris sur les lèvres de sa mère, il les ratifie pour la première fois explicitement et personnellement à travers la foi de ses parents. N'est-ce pas là cet assentiment intellectuel dont parlent les théologiens quand ils décrivent la nature de la foi? N'est-ce pas là toute la foi? Et n'est-elle pas alors un acte éminemment privé, une réalité purement intérieure?

Apparemment, en effet, la foi consiste à souscrire à des vérités spéculatives, théoriques et idéales. La tentation est grande de la réduire à cela, d'autant plus grande que l'on prend pour exemple de l'acte de foi l'assentiment par lequel nous professons l'unité de nature en Dieu et la trinité des personnes. On dirait d'un théorème sacré, surtout si l'on détache cette profession de foi de l'Ecriture Sainte et des faits sur lesquels germèrent ces notions savantes. Ainsi la foi prend l'air peu attirant d'une science purement notionnelle, un peu analogue à la connaissance de quiconque sait le nom et le nombre des familles de coléoptères.

Beaucoup, semble-t-il, ne parviennent pas à se représenter les choses autrement. Dans ces conditions, le croyant aurait confessé sa foi très honorablement, qui se serait borné à répéter sans erreur ces mots abstraits sur les mystères de la Trinité, de l'Incarnation ou de la Rédemption.

Contre cette conception stérilisante, on a réagi, surtout en ces dernières années. On a redit sous des formes indéfiniment variées que la foi était un « engagement », au point de faire croire que cette affirmation n'était qu'un slogan après beaucoup d'autres. Pourtant il n'en est rien. Une vérité authentiquement chrétienne se cache sous ce vocable. Pour être plus sûrs de la dégager, il en est qui renonce-

---

de la société, de l'état, des autres religions. C'est ce sens que nous retenons ici.

Quant à l'engagement *temporel,* il désigne tout effort par lequel l'homme, au nom de sa foi, tente de modifier peu ou prou les institutions du monde social, économique, politique... pour réaliser un monde plus conforme à l'idéal évangélique.

raient allégrement à déclarer que la foi est un acte de l'intelligence. Encore moins consentiraient-ils sans doute à penser que la foi est un acte de l'intellect spéculatif, comme le disent les théologiens depuis le XII[e] siècle. Ils croiraient sans doute « dévitaliser » tout simplement la foi chrétienne.

Ces inquiétudes témoignent d'excellentes intentions. Mais il ne faut s'y arrêter en aucune manière ni renoncer, pour les calmer, à dire que la foi est par nature un assentiment intellectuel [2]. Que l'on se tranquillise d'ailleurs ! Ce n'est point ce caractère d'assentiment intellectuel qui empêchera la foi d'être un engagement dans tous les sens du terme. Bien au contraire.

Redisons-le, pour que nul n'en doute : la foi théologale implique essentiellement une prise de position à l'égard de Dieu et de l'univers dans sa totalité : le monde, les autres, moi-même. « Croire, c'est orienter sa vie vers Dieu... » [3], toute sa vie dans sa quotidienneté et pas seulement le cheminement de sa vie intellectuelle. Dans la foi se trouve impliqué, radicalement du moins, un engagement temporel. Car la foi « prétend agir sur l'organisation du monde, régler les rapports sociaux et façonner les institutions dans un sens chrétien. La logique de la foi, c'est non seulement de mettre tout l'Evangile dans la vie, mais d'instaurer, dans la mesure du possible, un ordre de chrétienté, créer une culture chrétienne, réaliser un humanisme chrétien » [4]. Croire, c'est se situer dans un univers concret. Tous les engagements temporels sont donc dans la logique de la foi.

Mais pourquoi la foi réclame-t-elle inévitablement l'ajustement du réel quotidien à ses propres conceptions ?

Parce que la foi confesse une vérité qui n'est ni abstraite ni purement spéculative, ni simplement logique, mais une vérité dynamique et terriblement pratique. Croire, ce n'est rien, ou bien c'est reconnaître la Vérité de la Charité de Dieu, telle qu'elle a été révélée dans le Christ, telle qu'elle est proposée par l'Eglise. Croire c'est professer la Vérité de l'Amour : *Et nos cognovimus et credidimus caritati quam habet Deus in nobis.* « Quant à nous, nous avons connu et nous avons cru à la charité que Dieu a eue pour nous » (*I[a] Iohan.*, IV, 16; cfr *Ephés.*, III, 17-19). Mais qu'est-ce en plénitude que professer la vérité de la Charité ? C'est connaître avant toute chose que Dieu

2. Ce caractère d'assentiment intellectuel est impliqué dans la définition de la foi donnée par le Concile du Vatican (Denzinger, n. 1789). Il est exprimé dans le Serment Antimoderniste (*ib.*, n. 2145).

3. Conférence de S. Excellence Monseigneur Michon, *Doc. Cath.*, 52 (1955), col. 1607. Comparer avec ces phrases de M. L. Cerfaux, *L'Eglise dans la théologie de Saint Paul*, 2[e] éd., 1948, pp. 47-48 : « Les chrétiens vont agir avec une nouvelle conscience; leur 'être' possède des virtualités qui demandent à s'épanouir en vie politique ».

4. Conf. de S. E. Mgr Michon, *ib.*

est Charité, c'est connaître que la Charité n'est pas seulement une perspective sur Dieu, mais Lui-même, son Essence : *Deus caritas est* (*Ib.*, IV, 8, 16). C'est en outre professer que l'Amour Divin, pour s'exprimer, n'a trouvé rien de mieux que de se livrer à la mort pour nous : « A ceci nous avons connu l'amour, c'est que Lui a donné sa vie pour nous » (*Ib.*, III, 16). Croire, c'est enfin, pour chacun d'entre nous, apprendre et savoir la loi suprême de l'existence : « Nous aussi, nous devons donner notre vie pour nos frères » (*Ib.*, III, 16).

S'il en est ainsi, nous ne pouvons croire d'une manière authentique qu'en admettant cette exigence pratique, cette poussée spirituelle tendue vers la reproduction du destin du Christ dans notre propre destin. Croire, c'est reconnaître que les démarches historiques — temporelles et locales — de Dieu appellent les nôtres et les veulent semblables aux siennes. A ce titre il est déjà manifeste que la foi est grosse d'un engagement dans l'espace et dans le temps, dans le monde et dans l'histoire au nom de la vérité de la charité.

Aussi cet engagement n'est-il pas surérogatoire, comme s'il naissait de quelque bon mouvement de surcroît. Encore moins cet élan surgit-il du besoin d'occuper des vitalités chrétiennes débordantes. Il est une exigence qui jaillit de l'essence même de la foi, au nom de la Vérité qu'elle affirme et pour accomplir sa véritable vocation.

Car la foi est un « englobant », s'il est permis de lui appliquer ce langage très moderne. Croire c'est reconnaître en effet que j'étais pris déjà dans la seule et totale Vérité existentielle, avant même d'avoir reconnu qu'il y avait cette Vérité, c'est constater que tous les domaines sont envahis par cette Vérité et plus ou moins directement enlevés à leur autonomie profane.

Pour mieux comprendre la foi chrétienne, comparons un instant avec la conception protestante, telle qu'elle vient à nous à travers Kierkegaard, Karl Barth ou Bultmann [5]. Alors que ces derniers semblent réduire la foi à une décision existentielle très pure, très subjective, au delà de toute incidence sur les réalités terrestres, dans un tête-à-tête avec Dieu parfaitement à l'abri de l'univers concret, la pensée catholique, sans vouloir nier ou amenuiser ce point de vue, perçoit bien vite, dans le monde concret, les répercussions en chaîne. Bref, dans la conception catholique, le croyant n'est homme et il ne sera chrétien qu'à la condition de ratifier des relations objectives et concrètes, dans lesquelles chacun est pris comme dans un filet : l'Eglise d'abord et très immédiatement, — le monde tout entier, ensuite et par voie de conséquence. C'est ce qu'il faut expliquer en quelques mots.

---

5. Ces trois noms, évidemment, ne représentent pas toute la pensée protestante.

S'ENGAGER DANS L'ÉGLISE

Avoir la foi, serait-ce seulement ratifier secrètement les articles d'un Credo, serait-ce seulement « accéder à Dieu », alors qu'il faut de toute évidence prendre place dans un certain monde, adopter un certain mode d'existence, d'un mot, entrer dans l'Eglise? « Je crois la sainte Eglise », dit le fidèle. Qu'est-ce à dire? Qu'il reconnaît que toute vérité surnaturelle, que la vérité de son existence, lui est transmise par une société d'hommes réels, bien vivants, avec défauts et qualités comme tout le monde, société dont la vie remplit les annales de notre planète. Le croyant sait, et il le dit, que la révélation et la grâce de cette destinée sont aux mains de cette troupe humaine, en telle sorte qu'il ne peut avoir part ni à cette grâce ni à cette révélation, sans être admis et conservé dans ce milieu. Il faut donc entrer dans l'Eglise, demander et recevoir l'agrégation. Il ne suffit pas d'admirer sa doctrine, en restant sur le pas de la porte, il faut faire partie. Telles sont les premières exigences de la foi, que matérialise la liturgie du baptême en des rites simples et expressifs.

Prenons la peine de mesurer un instant la portée d'un tel acte. Ce n'est rien moins que briser l'unité et offusquer la transparence d'un monde apparemment simple et naturel. Désormais l'individu donne à son existence de tous les jours un axe de référence qui ne coïncide plus exactement avec la société laïque. En même temps que sa patrie, le croyant possède une « autre » patrie qui domine sa patrie; désormais sa vie est tendue entre deux mondes aussi concrets l'un que l'autre, entre deux réalités aussi sociologiques l'une que l'autre; désormais apparaît une situation d'Eglise qui ne se confond pas simplement avec la situation d'univers.

En effet, dès là que l'homme est entré dans l'Eglise, le voici soumis à ses lois, depuis l'abstinence du vendredi jusqu'à l'indissolubilité du mariage. Entré dans l'Eglise, le croyant doit confesser sa foi publiquement, reconnaître que Jésus est le Seigneur à la face de son petit monde, village ou famille, paroisse ou métier. Rien ne peut le dispenser d'adhérer ainsi, officiellement, à Dieu, au Christ, à son Eglise (*Romains*, X, 9; *I^a Iohan.*, IV, 15-16). Or cette profession publique s'achève obligatoirement en des actes très concrets, très sensibles, très manifestes : la réception des sacrements. Il faut croire jusque-là et nul ne peut échapper à ce devoir. L'expérience enseigne d'ailleurs que bien des chrétiens hésitent devant cet engagement, trop compromettant, trop officiel, trop voyant, qui cependant ne trouvent rien à reprocher à la doctrine de la foi.

Et pourtant tout cela fait partie de la foi. Faute de cet engagement public, celle-ci ne mérite plus d'être appelée foi plénière et parfaite. Saint Thomas, en d'autres temps, lui refusait même le titre de vertu.

Nous n'avons pas maintenu ce langage, mais il n'en reste pas moins vrai que, si elle refuse l'engagement concret dans l'Eglise, la foi n'est plus que la foi morte, informe, termes assez parlants et qui se passent de commentaires [6]. Pour être elle-même, la foi doit donc prendre position, prendre parti à l'égard d'une société « humaine, trop humaine », s'intégrer à un milieu sociologique dont la foi elle-même dépend, et pour naître, et pour durer, et pour croître [7].

S'ENGAGER DANS LE MONDE

Reconnaître la Vérité de la Charité en Dieu entraîne non moins nécessairement une prise de position à l'égard du monde des hommes. D'entrée de jeu, la foi est insertion dans ce monde ou refus de ce monde, insertion et refus tout à la fois.

Si l'on en doutait, il suffirait de revenir vers le premier croyant, vers Abraham. Il apprit par expérience directe que, sous le choc de la foi, inévitablement le monde bascule dans lequel on avait fait son nid : « Va-t'en de ton pays... » (*Gen.*, XII, 1). Croire, ce fut d'abord pour Abraham ratifier un dessein de Dieu, dessein historique et singulièrement concret : « Je donnerai ce pays à ta postérité... » (*Gen.*, XII, 7), « je rendrai ta postérité nombreuse comme la poussière de la terre... » (*Gen.*, XIII, 16). Il fallait donc commencer à inscrire ce dessein sur le visage de la terre, avec les réalités dont est faite la vie quotidienne. Abraham dut consentir à une destinée imprévue, parfaitement irréductible à une simple exigence morale, et transcendant une vérité purement spéculative sur la nature de Dieu ou sur la genèse de l'Univers. S'il est vrai que la Révélation s'est opérée bien souvent — pour ne pas dire uniquement — à travers des volontés divines, la foi d'Abraham, de Moïse et des prophètes pouvait-elle ne pas être l'accueil et la réalisation de ces volontés pratiques, concrètes, historiques, prosaïques même? Ils iraient donc vers la Terre Promise comme des nomades, ou se dégageraient des alliances terrestres, puisqu'on leur imposait ces besognes.

Le Nouveau Testament, on s'en doute, n'a pas renié les exigences de l'Ancienne Alliance. Il les accomplit. Dès que la foi au Christ, Fils de Dieu, s'est enracinée dans l'âme des Apôtres et dans celle des premiers chrétiens, immédiatement éclôt une nouvelle forme d'existence quotidienne. Alors s'instaure la communauté des biens qui se perpétuera dans la vie religieuse, alors naît l'assistance publique

6. « Il ne serait donc pas contraire à l'enseignement du Concile de Trente d'affirmer une distinction spécifique entre les deux (foi morte et foi informée par la charité)... » (R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi*, 2e éd., 1950, p. 86).

7. Si cette dernière phrase a besoin d'une justification aux yeux du lecteur, nous renvoyons à l'article *« Ecclesia mater fidei »*, dans la *Revue d'Ascétique et de Mystique*, avril-juin 1954.

dont les premiers linéaments se manifestent dans « le souci des tables » (*Actes,* VI). Alors aussi s'impose l'indissolubilité du mariage qui refait la famille sur un autre plan, combien plus enveloppant. Désormais il n'est plus permis de consommer les viandes immolées aux idoles, bien que celles-ci — c'est entendu — ne soient que néant. On n'a plus le droit, entre chrétiens, de porter ses différends devant les juges païens. Seuls les « saints » en connaîtront. A quoi bon poursuivre cette énumération? Parmi toutes les vérités de la foi, il en est une déposée dans les structures temporelles comme une bombe : « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu ». Si ce principe, en tranchant le cordon ombilical qui unissait alors politique et religion, en invitant le monde à se refaire sur un modèle nouveau, si ce principe n'est pas un engagement temporel, alors, jamais rien ne le sera. En tout cas, les païens ne s'y sont pas trompés : avec le vin nouveau du christianisme — ils le pressentaient avec colère— coulerait aussi une politique nouvelle, arriverait une société inconnue jusqu'alors.

Si aujourd'hui nous sommes moins sensibles, dans nos pays de tradition chrétienne, à la nouveauté du christianisme si menaçante pour l'ordre établi, c'est que la foi, en vingt siècles, a sécrété peu à peu un univers mental et un monde sociologique tout imprégnés de christianisme. Le repos dominical a remplacé les loisirs du sabbat. Noël, l'Ascention, l'Assomption sont maintenant des fêtes officielles, qui s'imposent aux usines comme aux paroisses. De leur côté les commerçants sont bien obligés de tenir compte de l'abstinence du vendredi dans leurs prévisions, tout comme les chemins de fer et les restaurants. Désormais la monogamie est une loi que les états dits civilisés auraient honte de rayer de leur code civil. Quelques nations même ont modifié leur droit public pour faire place à l'indissolubilité absolue du mariage-sacrement. Personne ne peut plus situer dans le temps sa propre existence sans les référer à la naissance du Verbe Incarné. En somme, la foi, à force d'engagement dans le monde, a fini par construire un univers propre qui s'est lentement surimprimé à l'univers économique et politique.

S'il est un baptisé pour refuser cet univers original et ce mode d'existence concret en ce qu'il a de plus grave, il n'est catholique que de nom. Lui non plus n'a pas la foi parfaite, mais la foi morte et informe, car le parfait croyant vit sur un certain mode, bien déterminé, bien concret, en plein milieu des autres hommes, même si ceux-ci refusent le monde qu'engendre la foi.

C'est le même son fondamental que rend la foi aujourd'hui comme dans la primitive Eglise. Tout comme dans le passé, croire c'est prendre parti. Plus que dans le passé, semble-t-il. C'est que le problème de la destinée se joue aujourd'hui plus immédiatement et plus uni-

versellement, non pas à travers des dogmes spécifiquement religieux, mais à travers les structures d'un monde politique et économique.

Aussi les papes des deux derniers siècles ont-ils insisté plus qu'autrefois sur le devoir imprescriptible de construire le monde. « Il vous appartient, déclare le Pape Pie XII à l'Action catholique italienne en 1948, d'apporter dans la vie où vous entrez, dans l'état que vous devez contribuer à former, *une telle énergie de vraie foi religieuse* que l'échelle des valeurs (.....) soit consciencieusement observée et que la technique soit subordonnée, suivant la volonté divine, *à la dignité et à la liberté, à la paix et au bonheur terrestre* et surtout éternel des hommes [8] ». Nous ne croyons pas nous tromper en disant que le Pape actuel est hanté par la vision d'un univers qui risque d'être littéralement inviable et il a cru que la foi du successeur de saint Pierre devait dire les conditions terrestres d'un monde nouveau. Il a cru et il a dit que l'Eglise « ne peut abandonner sa mission divinement providentielle *de former l'homme complet* et de collaborer sans arrière-pensée *à la constitution du solide fondement de la société* [9] ». Plus récemment et avec autant de précision, s'adressant aux catholiques suisses, le Pape reprend le même thème : « L'Eglise et les catholiques des divers pays sont conscients du devoir qu'ils ont de contribuer à la solution de ces questions (droit, économie, ordre social)... Ils n'accompliront rien de grand et de décisif, *même pour le bien temporel*, que soutenus par une foi inébranlable dans les vérités éternelles ; oui, cette foi est en elle-même *la contribution la plus précieuse qu'ils peuvent apporter au bien général de ce monde* [10] ». On lasserait vite la patience à vouloir citer tous les textes où le Pape est revenu sur ce devoir du croyant de déposer sur notre terre le « germe d'un avenir meilleur [11] ».

Comme autrefois Moïse, au nom de sa foi, s'en allait par le désert à la découverte de la Terre Promise, ainsi aujourd'hui le catholique, au nom de sa foi, reprend l'Exode et le perpétue spirituellement en quête d'un univers plus humain, parce que plus chrétien, sans illusion cependant, car il sait désormais de science divine que le succès de son effort est situé au delà du Temps et de la Terre.

Mais en attendant l'aurore de ce jour bienheureux, le chrétien s'efforce d'agir sur les institutions pour que l'ouvrier, le patron, le cultivateur ou le commerçant obtiennent leur droit et satisfassent à leur devoir, et il veut faire entendre ses conseils autour des tapis verts quand on délibère de la paix des nations.

La preuve en est faite, semble-t-il : il n'y a pas deux sortes de foi catholique, l'une mystique et intérieure, l'autre conquérante et engagée.

---

8. *Doc. cath.*, 45 (1948), col. 1417. C'est nous qui soulignons certains passages.
9. *Doc. cath.*, 43 (1946), col. 170.
10. *Doc. cath.*, 51 (1954), col. 643.
11. *Message radiophonique* du 23 mars 1952.

C'est la même foi théologale et surnaturelle qui, tout à la fois, « touche » Dieu et qui entre dans l'univers pour l'inviter à un dépassement dans son ordre même. C'est la foi des Hébreux qui continue. Voici des siècles maintenant qu'elle a forgé un peuple de chair et de sang, réel et concret, au milieu des autres peuples réels et concrets; de même aujourd'hui la foi engendre un peuple nouveau au milieu des autres nations, elle continue de modeler ce peuple selon ses exigences propres, retentissant au loin sur ceux-là même qui l'ignorent, appelant leur existence la plus quotidienne à une lente transformation. La foi qui s'insère dans le temporel est donc fidèle à elle-même. Si elle voulait s'isoler de l'univers humain, alors elle cesserait d'être la foi « catholique [12] ».

*
* *

Les justifications précédentes sont-elles de nature à apaiser toutes les craintes? Ce n'est pas certain. On concédera que l'insertion dans le temporel est dans la logique de la foi, mais certains, peut-être, regretteront de voir la foi s'occuper à ces besognes terrestres. N'y a-t-il pas là quelque compromission, quelque dégradation pour la foi? Que la foi cesse de glisser vers ces réalités profanes, étrangères à sa réalité transcendante, et tout n'en ira que mieux!

On pourrait opposer à cette inquiétude une réponse brève : « L'Eglise a toujours eu le souci du monde temporel et de son destin; elle ne peut errer dans une affaire de telle importance; laissons donc là nos craintes ». Mais cela ne suffit pas. Encore faut-il comprendre que la foi, sans manquer à sa vocation, souffre les engagements temporels. L'explication tient en quelques mots : si la foi peut être présente au monde sans échapper à Dieu, c'est qu'en s'engageant dans l'action temporelle, elle marche à la rencontre de valeurs spirituelles, pour les dégager, les instaurer, les mettre en œuvre. Ce faisant, la foi confesse l'existence — trop contestée — de ces mêmes valeurs. Sans doute, le croyant qui agit sur le monde au nom de sa foi ne proclame celle-ci ni avec des mots ni avec des phrases sonores, mais avec des actes et avec des œuvres. Cette confession de foi est valable tout autant et bien davantage parfois.

Mais quelles sont donc ces valeurs spirituelles?

---

12. Il va sans dire que le degré d'engagement de chacun des fidèles se mesure à des règles que nous n'avons pas à exposer maintenant. Il est évident aussi que l'urgence de l'engagement varie selon les structures qui sont en jeu. Il y a pour la foi de l'Eglise des zones d'intérêt décroissant.

L'ORDRE DE LA CRÉATION

En toute insertion temporelle qu'anime la foi catholique réside une implicite conviction, que la raison humaine découvre non sans peine, quand elle y parvient, que la Révélation assure et justifie avec éclat : à savoir que l'univers des hommes et des choses est l'espoir d'un « cosmos », qu'il n'est pas seulement un agrégat, mais un ordre en attente d'une ordonnance supérieure. Consentir à des engagements temporels, c'est confesser, sans l'exprimer, que la Nature, la Vie, l'Intelligence ne sont pas trois plans hétérogènes dont la tangence ne serait due qu'au hasard. Le croyant, qui bataille avec les structures temporelles, sait, quoi qu'il advienne, que le monde n'est pas un chaos. Il sait que l'être de l'Univers n'est ni absolument opaque, ni « massif » au sens de l'existentialisme athée, ni « absurde » à plus forte raison. Il sait donc qu'un ordre est possible, qu'une harmonie au moins relative n'est pas impensable, que l'effort pour l'instaurer n'est pas simple délire. Bien plus, il proclame l'existence au moins radicale de cet ordre. Il sait qu'il y a déjà quelque agencement entre les êtres, qu'il ne peut pas ne pas exister une certaine symphonie entre ceux-ci. Comment la foi pourrait-elle en douter, quand elle affirme le Dieu Créateur, ordonnateur de toutes les couches de l'Univers à une seule et même fin, pour une seule et même unité, dans un seul et même destin?

Plus précisément, le fidèle qui s'en va prendre en charge les structures temporelles professe l'existence dans l'univers d'une hiérarchie à deux pôles subordonnés : l'homme et Dieu. C'est cette valeur d'un univers centré sur l'homme qu'enseigna le moyen âge, quand il redisait ces vérités moins banales qu'il ne paraît : tous les êtres de la Terre sont faits pour entretenir la vie corporelle de l'homme, pour soutenir sa vie spirituelle, pour réjouir son âme et la consoler [13]. Saint Ignace de Loyola hérita de ses devanciers, les grands Scolastiques, la même conviction et l'exprimait avec une naïve assurance dans la Méditation fondamentale des *Exercices spirituels* : « Les autres choses sur la face de la terre sont créées pour l'homme, en vue de l'aider dans la poursuite de la fin pour laquelle il est créé ». Sainte Catherine de Sienne, après tout, n'avait-elle pas écrit des phrases analogues? « Toute chose, dit-elle, ayant été créée pour l'usage de l'homme, tout, par conséquent, a été fait pour servir et subvenir aux besoins des créatures raisonnables [14] ».

En cette assurance rien d'étonnant, s'il est vrai qu'il y eut à l'origine du temps un geste créateur introduisant l'ordre à la racine des

13. Tel fut le langage de S. Albert le Grand (*In I Sent.* D. 1, a. 10), de saint Thomas (*In IV Sent.* D. 48, q. 2, a. 1, sol.), entre bien d'autres.
14. *Le dialogue de Sainte Catherine de Sienne,* éd. Hurtaud, I, p. 90.

créatures. Dès lors une harmonie latente subsiste entre les plans d'univers, dans l'espoir d'un maître d'œuvres, s'il doit venir. Ainsi s'en va le monde, à travers le temps, habité par une hiérarchie secrète, élémentaire mais impérissable, pâle reflet de la Sagesse Souveraine.

Si nous n'exprimons plus aujourd'hui une telle certitude avec le langage dont usait autrefois un Thomas d'Aquin, nous croyons, tout comme lui, que la pensée divine soutient l'évolution du monde infra-humain, que tout a été disposé, à partir de l'atome primordial, en vue de permettre l'épanouissement de l'intelligence humaine [15].

Qu'il y ait là une vue originale de la foi chrétienne, c'est l'évidence même. Les païens d'avant Jésus-Christ témoignent à leur manière de la nouveauté de la foi. A leurs yeux, n'était-ce pas folie de croire que le monde tout entier était fait pour l'homme, ce rien insignifiant? Nous savons du reste que cette fausse humilité tend à renaître aujourd'hui chez les païens de notre temps.

Bien plus, s'engager dans le temporel, c'est croire que le temps mobile des heures quotidiennes et des millénaires, bien loin de n'être que la succession des révolutions sidérales, est la promesse d'un Avenir divin qui justifiera le passé en résolvant toutes les énigmes, même celle de la souffrance. C'est proclamer encore qu'il est donné à nos efforts terrestres de faire advenir ce Terme bienheureux, que ceux-ci ne sont pas vains devant Dieu, bien plus, que Dieu les utilise comme des instruments pour réaliser ses desseins transhistoriques.

On peut le dire sans paradoxe : s'engager dans le temporel, c'est croire à l'histoire. Mais, qui ne peut justifier l'existence de l'histoire ne peut s'engager ou s'engage à tort [16]. Le chrétien, pour sa part, sait que l'Histoire est, parce que le Maître de l'Histoire est. Le chrétien est même le seul homme qui puisse justifier totalement cette affirmation. Il connaît donc et confesse, en s'engageant dans le temporel, que le monde est ordonné, dans l'aventure mouvante du temps, à un avènement : la cité nouvelle, la Jérusalem céleste.

Le chrétien sait d'autre part qu'il n'a pas lieu de redouter que l'histoire manque son but, qu'elle s'enlise misérablement avant d'atteindre la dernière étape. Il est encore le seul homme qui puisse justifier cette confiance. Car il sait, — de foi divine et non de science humaine — que Dieu fera aboutir les millénaires à leur terme véritable, et qu'il le peut, en dépit de la paresse, de l'ignorance, ou de la méchanceté humaines. Et il faut bien que Dieu s'en charge. Car si l'ordre du monde est un « donné » radical, il n'est aussi qu'une possi-

15. S. Thomas, dans le cadre des conceptions physiques de son temps, affirmait que le mouvement des cieux et des sphères célestes était ordonné à la multiplication des âmes, « *ad quam requiritur corporum multiplicatio* » (*Pot.*, q. 3, a. 10, ad 4^{um}; cfr *ib.*, q. 5, a. 5, c).

16. A titre de confirmation, voir G. Le Blond, *Le sens de l'histoire et l'action politique*, dans les *Etudes*, nov. 1955.

bilité fragile, toujours menacée par l'esprit de la terre, par ses résistances, par ses violences. Nous savons trop que nos ignorances engendrent le désordre, qu'elles freinent tout effort pour réduire le chaos du moment. On nous l'a dit récemment à bien des reprises. Vouloir faire le bien des uns c'est faire inévitablement le mal des autres, car nous ne sommes pas maîtres des effets qui sourdent de nos actes les plus calculés. On a toujours « les mains sales », quelle que soit la pureté des intentions subjectives. « Personne ne gouverne innocemment ». Ce mot repris à Danton justifierait bien l'agnosticisme pratique dans lequel devrait se confiner tout athée moral et logique avec lui-même. Au nom de quoi pourrait-il garantir que l'histoire humaine aboutira à un avènement terrestre et honorable?

En face de ces craintes et de ces refus, la foi du catholique dresse des certitudes victorieuses. Certes, la foi ne domine pas toute ignorance, elle n'évince pas toute malice, tout crime, mais la foi, après s'être munie de tous les appuis humains, ne craint pas de s'engager dans l'histoire, sachant que le Dieu de Charité est assez fort et assez aimant pour tirer de nos erreurs et de nos fautes le bien définitif et transcendant de l'humanité entière. « Nous savons que Dieu fait tout concourir au bien de ceux qui l'aiment » (*Romains,* VIII, 28). Et saint Augustin avait ajouté à ce texte : « même les péchés », c'est-à-dire, même la liberté des hommes en ce qu'elle a de plus hostile à l'ordre et au bien.

A sa manière, l'engagement temporel confesse donc l'existence de ces valeurs, incluses pour ainsi dire dans la texture de l'univers, et il les ratifie.

UN MOMENT DANS LA RÉDEMPTION

S'il est possible que le monde évite un peu le chaos toujours envahissant, grâce aux efforts d'une foi qui s'engage, il est louable de s'insérer dans les structures temporelles pour les améliorer. Ce faisant, la foi coopère à l'œuvre créatrice et au gouvernement que la Providence fait de l'Univers. Nous devons accepter cette tâche, « nous sommes, en effet, les collaborateurs de Dieu », pouvons-nous dire en élargissant le sens que saint Paul donnait à cette phrase (*I Cor.,* III, 5).

Mais nous espérons davantage, car nous croyons qu'une autre valeur spirituelle peut naître de l'engagement chrétien. L'harmonie du monde, dans la mesure où l'homme la réalise par grâce divine, ne serait-elle pas appelée à être le canal de quelque vertu spirituelle destinée à nous seconder dans notre ascension surnaturelle elle-même?

Qu'on ne crie point à l'impossible! Ne savons-nous pas que rien n'empêche certaine puissance spirituelle de passer à travers les

corps [17] ? S'il en est ainsi, ne sommes-nous pas autorisés à penser que l'ordre du monde, s'il était réalisé, pourrait être, à son niveau, traversé de quelque vertu spirituelle ? Dans ces conditions, l'harmonie du cosmos serait alors un instrument au service de l'économie surnaturelle ; elle ordonnerait l'homme, — à sa manière qui est faible —, vers la fin dernière, non plus seulement en soutenant sa vie naturelle, mais en élevant son âme, si peu que ce soit, pour cet Univers que seul connaît l'Esprit de Dieu.

Là encore nous nous trouvons en bonne compagnie. Saint Thomas était bien persuadé que le monde peut montrer Dieu et qu'il nous aide à progresser dans la connaissance de son mystère [18]. Saint Augustin nous invite à reconnaître sur la face de la terre les vestiges de la Sainte Trinité [19]. Pourquoi l'ordre des civilisations ne pourrait-il à son tour manifester la grandeur ou la sagesse du Dieu que magnifient les cathédrales ? Sans doute — et saint Augustin ne l'ignore pas —, il y a difficulté à découvrir la vérité de Dieu dans les traces de son passage à travers le monde. Il en va de même quand il s'agit des civilisations que « manufacture » l'humanité. Le grand Docteur nous adresserait sans doute le conseil qu'il donnait jadis : *qui non videt tendat per pietatem ad videndum* [20] ! Si vous ne voyez pas, demandez à la piété de vous éclairer. L'évêque songeait sans aucun doute à la piété contemplative. Aujourd'hui, nous ajouterions volontiers à cette dernière la piété active et nous dirions : Dieu paraîtra davantage ou moins mal, à travers sa création et à travers l'histoire, quand l'homme aura mieux transformé l'univers en « école pour la connaissance de Dieu », ainsi que s'exprimait saint Basile [21]. Encore faut-il que la foi se mette à l'œuvre et embrasse le monde pour en conduire l'évolution spirituelle et en faire un signe indicatif du Souverain Seigneur.

C'est d'ailleurs ce que la foi a toujours tenté depuis qu'elle est la foi chrétienne. Elle s'est tournée vers le monde profane, s'efforçant d'incarner autant que possible dans les institutions terrestres quelque chose du mystère de la Justice et de la Charité de Dieu. Elle a voulu aménager la société, pour qu'elle soit moins dure aux faibles, plus douce aux pauvres, plus menaçante aux orgueilleux, plus miséricordieuse aux délinquants irresponsables ou semi-responsables.

Dans cette tâche jamais achevée, dans cette œuvre toujours croulante, la foi quête les intentions divines sur le monde et sur l'homme. C'est à quoi l'invite le Pape Pie XII, et il proclame la valeur chrétienne de cet effort, quand bien même, la raison, pour y parvenir,

17. S. Thomas, *Som. Théol.*, I^{a}, q. 65, a. 1 ad 1^{um}.
C'est cette affirmation qui justifie radicalement la possibilité des sacrements.
18. *In IV Sent.* D. 48, q. 2, a. 1, sol. et *Som. Théol.* I^{a}, q. 45, a. 7, c ; q. 65, a. 1, ad 3^{um}.
19. *De Trin.*, VI, 10, 12.
20. *Ib.*
21. *Hom. I in Hexaem.* 6.

paraîtrait s'enfoncer dans des régions purement laïques : « Le savant qui se consacre à des travaux tels que les vôtres (radiologie) ne se consacre pas à une idole, mais en s'efforçant de connaître les inépuisables ressources de la nature vivante, il révèle chaque jour un peu plus les trésors déposés par le Créateur dans sa Création. Il est comme le découvreur de terres nouvelles à la gloire du Seigneur. Il est aussi, dans la même mesure, un bienfaiteur de ses frères les hommes [22] ».

L'espoir qui anime l'engagement chrétien n'est-il pas analogue à celui-là même qui traverse la préface des messes de Noël? Montrer Dieu en quelque manière, « afin que nous soyons élevés à l'amour des biens invisibles, tandis que nous percevons sensiblement quelque chose de Dieu [23] ». Cet espoir, nous ne le savons que trop, se heurte à d'incessants démentis. Est-ce une raison pour le condamner? En tout cas, même si l'homme ne doit jamais faire surgir de l'univers une harmonie moins imparfaite que celle de notre temps, il apprendra — il apprend, — dans cet effort incessamment repris et tenu en échec, et sa petitesse, et sa misère. C'est entendre encore une leçon qui enseigne Dieu [24].

Si le monde des hommes construit avec l'aide de Dieu devenait ainsi la modeste épiphanie de quelque valeur divine, ne serait-il pas alors comme un signe quasi sacramentel de l'ordre surnaturel? Non seulement, il indiquerait, à sa petite manière, un univers supérieur, mais déjà, en l'indiquant, il offrirait un peu mieux aux hommes l'occasion d'y parvenir. Il y ordonnerait de cette humble façon qui consiste à enlever aux hommes les tentations trop nécessitantes du péché. Il les inviterait à reconnaître les valeurs spirituelles incarnées dans les institutions qu'ils côtoient, ils les coulerait pour ainsi dire dans des structures où les valeurs sont plus facilement à la portée de leur faiblesse. Bien entendu, jamais aucune institution, aucun système temporel ne dispensera personne de l'option difficile entre le monde naturel et le royaume de Dieu. Mais enfin, les structures temporelles ne peuvent-elles être médiatrices en quelque manière de paix entre les individus et les nations, de moralité, devenant comme le sacrement (à l'état faible) de Celui qui est *Pax Nostra*? S'il est une organisation du monde qui distribue les richesses entre les hommes d'une manière équitable, tout effort pour sa réalisation ne « libère-t-il pas la créature de la servitude de la corruption»? Ne fait-il pas que l'univers, au lieu d'être un coupe-gorge, se hausse vers les structures qui disposent au Royaume du Seigneur, que le monde, au lieu d'être une tentation de

22. *Doc. cath.*, 51 (1954), col. 452.

23. *Per Incarnati Verbi mysterium nova mentis nostrae oculis lux tuae claritatis infulsit, ut dum visibiliter Deum cognoscimus per hunc in invisibilium amorem rapiamur.*

24. *Reducendo hominem in cognitionem suae infirmitatis et miseriae,* pensait S. Albert le Grand (*In I Sent.*, D. 1, a. 10).

blasphème, devienne matière de bénédiction? Si la société de « la Vingt-cinquième heure » est un enfer où ne peut luire aucune clarté sur le Royaume de Dieu, la foi, qui s'engage dans les tâches temporelles, sert l'humanité et sa destinée surnaturelle quand elle écarte si peu que ce soit la menace de ce spectre. Volontiers, appliquerions-nous à l'ordre temporel que la foi chrétienne s'efforce de susciter cette phrase de saint Irénée, parlant de la création tout entière : *nihil enim otiosum, nec sine signo, neque sine argumento apud Eum* [25]; rien n'est inutile, tout est signe, tout est preuve entre les mains de Dieu.

Dans ces conditions, l'enchaînement des civilisations, leur effort pour se dépasser l'une l'autre, l'engagement de la foi dans cette aventure, sont en quelque sorte la prophétie des temps à venir. L'ordre temporel y reçoit la fonction d'annoncer la *forma futuri*, meilleure et transcendante. Mais c'est une prophétie « en creux », si l'on peut dire, car l'ordre terrestre, si parfait soit-il, se révèle bientôt caduc, imparfait, toujours insuffisant. Il redit à sa façon les mots inspirés par l'Esprit de Dieu : « Nous n'avons point ici de demeure permanente » (*Hebr.*, XIII, 14) ; il enseigne à sa manière la nécessité de se dégager, de renoncer pour recommencer encore et autrement. C'est qu'en effet la mise en place des meilleures structures temporelles laisse paraître bientôt un déficit incurable, et cette constatation est bien faite pour attiser le désir d'autre chose, et susciter quelque intelligence de l'au-delà du monde : *exspectantes beatam spem...*

Telles sont les valeurs que tout engagement chrétien s'efforce de faire surgir ou d'introduire, valeurs qui s'apparentent de plus ou moins loin au mystère de Jésus-Christ. Positives, si elles orientent vers le Royaume de Dieu, négatives si elles enseignent l'humilité de la condition humaine, ces valeurs constituent comme des approches lointaines de l'univers proprement surnaturel et elles sont les conditions ordinaires de l'accès à cet univers [26].

Aussi l'engagement chrétien est-il, redisons-le, la confession implicite que ce monde recèle autre chose que des structures et des événements purement profanes. Le chrétien qui s'engage dans la politique ou l'économique pour l'amour de Dieu croit que le monde peut devenir, selon le dessein de Dieu, un signe et une condition des réalités futures. Tout se passe alors comme si la foi poursuivait l'ambition de hausser les réalités terrestres — sociétés, institutions, histoire... — à la hauteur de signes sacramentaux. Tentative dont la foi sait qu'elle

---

25. *Adv. Haer.*, IV, 21, 3 (éd. Harvey).

26. Il s'agit ici d'un point très important pour notre sujet. Il est clair qu'il y aurait lieu de fournir de cette dernière affirmation une justification théologique. Cependant nous croyons pouvoir en faire abstraction, étant donné le but restreint que nous poursuivons et considérer que tout catholique accorde la vérité de ces expressions.

ne saurait aboutir absolument, mais tentative légitime si les phrases de saint Paul ont un sens valable pour tous les temps : « La création en attente aspire à la révélation des Fils de Dieu... Nous le savons en effet, toute la création jusqu'à ce jour gémit en travail d'enfantement » (*Rom.*, VIII, 19, 22).

Il n'y a donc pas à craindre que la foi trahisse sa véritable nature en devenant foi incarnée, efficace jusque dans les structures temporelles. Sans doute est-ce une question de savoir dans quelle mesure tel chrétien compromet la pureté de sa foi à cause des entreprises auxquelles il coopère, mais ce n'est pas la nôtre. Notre problème était différent. Il ne s'agissait point d'une question de fait, mais d'une question de droit. C'est cette même question de droit qui nous occupe encore, tandis que nous allons conclure en examinant brièvement les relations réciproques entre la foi et l'engagement temporel.

*
* *

La foi, qui fait l'unité de l'Eglise, exige donc de celle-ci un effort incessant pour être présente au monde. Tâche délicate sans aucun doute, car la présence ne doit jamais devenir domination. Il faut que la foi de l'Eglise s'avance sur une ligne de crête, entre le cléricalisme d'une part et un trop « splendide isolement » d'autre part. Discernement difficile, sans aucun doute, mais dont la difficulté ne peut fournir un motif suffisant pour que la foi renonce à cet essentiel devoir.

La foi exige donc l'engagement temporel, sinon de chacun des fidèles indistinctement, à tout le moins, du Corps dans son ensemble, c'est-à-dire de tous les chrétiens qui ne sont point appelés à une vocation différente.

La foi exige cela et elle le justifie. Car l'objet de la foi ne se résout pas dans l'affirmation exclusive d'une relation purement personnelle, purement subjective entre Dieu et l'âme. Il atteint indirectement l'univers tout entier — espace et temps, matière et vie — parce que cet univers est voué à l'homme pour le Christ afin d'être remis un jour entre les mains de Dieu notre Père, quand la grâce y aura fait mûrir le Royaume.

Si la foi justifie les efforts renouvelés de présence à l'univers et à l'histoire, la foi les juge tout autant. C'est elle, la foi de l'Eglise, sainte et catholique, apostolique et romaine, qui apprécie la manière dont les fidèles s'efforcent de rencontrer le monde. Elle considère leurs méthodes, la direction de leurs efforts. Elle approuve, elle dissuade ; elle encourage, elle condamne. Elle le peut, elle le doit. Car la foi est la foi de l'Eglise universelle qui est aussi hiérarchie. Celle-ci est toujours fondée sur la foi et l'autorité de Pierre : « Et toi, quand tu

seras revenu, affermis tes frères » (*Luc*, XXII, 32). Aussi notre foi n'est-elle jamais, dans ses engagements temporels, indépendante de la foi des Apôtres, elle ne le peut pas : « Celui qui connaît Dieu nous écoute ; celui qui n'est pas de Dieu ne nous écoute pas », rappelle saint Jean aux premiers chrétiens (*I^a Johan.*, IV, 6).

A son tour, la foi trouve dans les engagements temporels sa récompense, car elle y trouve ordinairement le moyen de s'y accomplir. Quelle récompense y reçoit-elle ? La plus immédiate : l'accroissement de la foi et l'intelligence plus profonde des vérités de la foi.

Rien ne peut nous surprendre dans ce fait. Il est trop connu que l'homme mûrit sa vie intellectuelle, non point en remâchant solitairement de hautes pensées ou de vastes desseins, mais en communiquant avec les autres, en agissant sur le réel, en s'appuyant sur le concret, en se heurtant à l'obstacle. « Obstacle et valeur », relation réciproque dont la vie manifeste la vérité quotidienne. Aucune valeur n'émerge que dans un rude contact avec la résistance des vivants et des choses. Ainsi en va-t-il de toute vie spirituelle, ainsi en va-t-il de la foi. Elle ne sera elle-même, elle ne se connaîtra elle-même, du moins en règle générale, que dans la mesure où elle consentira à courir les risques d'une vie engagée.

C'est que, de fait, tout engagement temporel sera l'épreuve de la croyance. Aurons-nous assez la foi pour vouloir transformer les institutions de nos civilisations insuffisantes ? Si nous osons cet effort, nous sentons d'avance et savons par expérience qu'on ne nous en saura aucun gré. Bien plus, on ne le pardonnera pas à l'Eglise. On l'accusera, selon l'air du temps, d'être politique ou capitaliste ou révolutionnaire... Mais le grief est au fond toujours le même : impérialisme. Craindrons-nous, pour sauvegarder la pureté de nos réputations, de mettre la main à la pâte du monde ? Ainsi autrefois, les parents de l'aveugle-né redoutèrent de paraître donner des gages à Jésus de Nazareth, car les Juifs avaient menacé de jeter hors de la synagogue tous ceux qui lui donneraient une adhésion publique. L'Eglise, elle, depuis qu'elle existe, n'a pas cédé à la peur d'être mise en quarantaine pour avoir l'air de « coller » d'un peu trop près au monde. Dans les engagements auxquels elle invite les chrétiens, elle y a gagné d'enraciner sa foi, de mieux comprendre aussi que sa foi est tout ensemble acceptation de ce monde, imprégnation de ses structures, et cependant refus du monde. Elle y a appris à ses dépens — souvent par la faute des siens, — qu'elle est dans le monde sans être du monde.

C'est ainsi et non autrement que se réalise la promesse du Seigneur : « Si quelqu'un veut accomplir la volonté de Dieu, il *saura* pour cet enseignement s'il est de Dieu ou si je parle de moi-même » (*Jean*, VII, 17). Et le Christ ajoute encore : « Si vous demeurez dans ma parole (qui est doctrine et commandement), vous serez vraiment mes disciples, vous connaîtrez la vérité et la vérité vous rendra li-

bres » (*ib.*, VIII, 32). Dieu donne l'intelligence de la foi à qui agit, à qui se compromet : « Dieu proportionne ses dons à l'accueil qu'on leur fait... Dieu l'accorde davantage (la foi) à celui qui s'y ouvre mieux et il l'augmente en proportion du bon usage qu'il en fait ; mais il peut aussi la laisser perdre à celui qui n'en profite pas... [27] ».

Epreuve de la foi que l'engagement temporel, mais aussi preuve de la foi authentique et sincère. L'Eglise croit et elle croit jusqu'au point de vouloir que ses enfants transforment les institutions déficientes, réforment le monde, le disposent et l'ouvrent, autant que faire se peut, à sa destinée totale. Elle croit que tel est son devoir, au péril de la vie pour ses fils. Cette poussée chrétienne n'est-elle pas une manière de proclamer la primauté de la charité : « quant à nous, nous devons donner notre vie pour nos frères », en l'usant dans l'effort jamais découragé pour faire un monde meilleur. C'est en effet la charité qui anime l'Eglise et la rend soucieuse de l'univers entier, préoccupée du destin que l'humanité forge lentement en chaque heure qui passe. Dans cette présence séculaire au monde, dans le refus incessant de le déserter, il y a la confession vécue de la Vérité de la Charité : « Aimez-vous les uns les autres, c'est à ce signe que l'on connaîtra que vous êtes mes disciples » (*Jean*, XIII, 35).

Enghien. André de Bovis, S. J.

27. P. Benoît, *La foi dans les évangiles synoptiques*, dans *Lumière et Vie*, 22 (1955), p. 57.

L'Ecriture Sainte, parole de Dieu, parole d'homme

DEUXIEME PARTIE

L'ECRITURE SAINTE, PAROLE DE DIEU

Nous avons, dans la première partie, tâché de mettre en lumière les modalités humaines de l'œuvre inspirée. Mais ce serait une erreur grave de dissocier, dans cette œuvre, la part de l'auteur humain et celle de l'Inspirateur divin. Dieu a voulu l'aspect humain de son message, tel qu'il fut, avec ses imperfections et ses lacunes, avec, dans l'Ancien Testament, le niveau inférieur, mais s'élevant progressivement, des idées religieuses, avec les rudesses de l'époque et du milieu qui s'y expriment, comme Il a voulu la pauvreté de la crèche de la Nativité et la dureté du bois de la Croix.

Mais il importe d'autre part de considérer toujours l'écrivain humain sous son aspect d'interprète de Dieu. Or, Dieu, dans l'Ecriture, n'a pas pour but de communiquer aux hommes un enseignement scientifique ou un exposé d'histoire profane ; il veut nous élever, religieusement et moralement, à l'intelligence et à l'acceptation vivante de son plan de salut du monde. Une heureuse conséquence du brillant échec du concordisme, appliqué au premier récit de la Genèse, fut la conviction désormais acquise que l'on nuit gravement à la Bible en voulant faire d'elle un livre destiné à annoncer ou à devancer les progrès culturels ou scientifiques de l'humanité.

Peut-être comprend-on le mieux le rôle de l'écrivain inspiré comme interprète de Dieu en le localisant en pensée à sa place précise dans la manifestation de la parole de Dieu. Dieu, dans l'Ancien Testament, a parlé à son peuple par les prophètes (*Hébr.*, I, 1 ; *Deut.*, XVIII, 15) ; dans le Nouveau Testament, Il nous a parlé par son Fils et par les apôtres, témoins et hérauts de son Fils. Cette « parole de Dieu » prophétique, cette « parole de Dieu » apostolique fut d'abord orale sous l'inspiration de Dieu, puis écrite sous l'inspiration de Dieu. L'inspiration scripturaire est comme le dernier stade de cette grande œuvre de révélation et d'inspiration divine, inaugurée dans l'Ancien Testament et manifestée complète et définitive en cette heure unique de l'histoire que fut l'époque du Christ et de ses apôtres [1]. Eclairés par les révélations du Christ et de l'Esprit, les apôtres

1. Cfr P. Benoît, O.P. : *La Prophétie,* Somme théol. de S. Thomas, éd. Revue des Jeunes, 1947 ; *Initiation Biblique,* chapitre I sur l'Inspiration, 3e édit. 1954 ; *Revue Biblique,* 1955, p. 262 et s.

ont délivré leur message oral sous l'inspiration de Dieu; et cette inspiration continua à s'exercer, active et directe, sur l'expression écrite de l'enseignement apostolique, qu'est le Nouveau Testament. Il importe de ne jamais perdre de vue la place précise de l'écrivain inspiré dans cet ensemble que constitue le message de Dieu à l'humanité.

Il importe aussi de considérer l'œuvre personnelle de cet écrivain comme formant un tout; de bien comprendre l'intention foncière du livre, qui détermine le genre littéraire volontairement choisi, qui fixe la portée d'affirmation des détails. Rien n'est plus néfaste, en exégèse scripturaire, que ce découpage anti-psychologique qui isole les textes, les érige, tous et chacun, en aphorismes apodictiques ou en articles de Codes, indépendamment du contexte général de l'œuvre et du milieu culturel de l'auteur. L'écrivain inspiré, interprète du message divin, ne peut avoir en vue, lui aussi, que de communiquer ce message, essentiellement religieux et moral. Ce n'est pas l'histoire pour l'histoire, à la manière critique d'aujourd'hui, qui intéresse l'historien de l'Exode, ou du livre des Juges, etc. : c'est l'histoire, en tant qu'elle manifeste la bénédiction divine sur le peuple élu, en tant qu'elle réalise le plan mytérieux de Dieu en faveur d'Israël; cela ne diminue en rien la valeur ferme de l'inerrance scripturaire, qui s'étend à la Bible entière; mais cela nous empêche d'imposer du dehors à l'Ecriture des exigences qui contredisent sa nature. Toujours, la pensée essentielle de l'écrivain inspiré, dans la composition générale de son livre, doit nous diriger dans l'interprétation de chacun des détails. Bref, l'œuvre inspirée est une œuvre d'homme, à juger toujours selon les lois normales de la psychologie humaine, si l'on veut comprendre, comme il veut être compris, le message de Dieu qui nous parle par l'homme. C'est dans la parfaite humanité de l'œuvre que resplendit la transcendance de Dieu, selon la logique même de la religion de l'Incarnation.

PRINCIPE FONDAMENTAL

Comme nous l'avons énoncé dès le début, p. 564, le principe fondamental de la part divine dans l'Ecriture Sainte est *la réalisation et la révélation du mystère de Dieu : Dieu opère par les faits de l'Ecriture et nous dit dans l'Ecriture son plan divin du Règne de Dieu, de l'élévation surnaturelle et du salut éternel des hommes par l'Incarnation du Verbe, centre de toute l'économie divine* : sa préparation en Israël dans l'Ancien Testament, sa réalisation à un moment du temps par le Christ Jésus, sa réception dans un nouvel Israël : l'Eglise Corps mystique du Christ.

Maître de l'histoire, maître de toutes les psychologies humaines, Dieu, tout en respectant la liberté humaine, fait servir à la réalisation

et à la révélation de son plan aussi bien les événements que les ressources religieuses et littéraires des êtres humains. De ce plan d'ensemble, Dieu seul peut avoir une vue synthétique, en comprendre l'interdépendance des parties, en pénétrer toute la valeur morale et religieuse en fonction des mentalités humaines de chaque siècle. Notre acte de foi en la vérité de l'Ecriture est avant tout un acte de foi en cette unité divine de l'Ecriture, en cette maîtrise divine des événements et des paroles de l'Ecriture en vue d'un plan d'ensemble qui a son centre dans le Christ Jésus et son terme dans la participation finale des hommes à l'amour éternel du Fils pour le Père dans l'Esprit.

A la compréhension de ce mystère, certes, les auteurs inspirés ont eu une participation profonde ; Dieu a un souverain respect de l'intelligence qui transmet et des intelligences qui recevront ses messages ; mais cette compréhension est-elle jamais complète, adéquate ? Que comprenait Abraham quand Dieu lui annonçait la grandeur de sa postérité ? Que comprenait Isaïe quand il prédisait la transcendance de l'Emmanuel, ou Michée quand il entrevoyait le salut venant de Bethléem ? Et si les prophètes sont incapables de pénétrer pleinement leur propre message, combien plus seront-ils incapables d'envisager complètement la place et la portée de leur message individuel dans l'ensemble du plan divin total, dans la synthèse doctrinale prévue par Dieu.

Si Dieu a voulu l'Ancien Testament comme une ascension progressive vers la pleine lumière, on se rapproche de la compréhension divine, seule pleinement objective, de l'Ecriture en cherchant à découvrir cette progression, sans concordisme prématuré, mais en toute loyauté et pénétration exégétique et théologique. Si Dieu a voulu que l'Ancien Testament annonce, présage et, dans une certaine mesure, préfigure le Nouveau, il est légitime, avec les auteurs inspirés du Nouveau Testament, de découvrir dans l'Ancien Testament des prévisions, des symboles, des « types » des réalités chrétiennes. Si Dieu a voulu l'Ecriture tout entière, Nouveau et Ancien Testament, comme accompagnant l'humanité, dans son progrès intellectuel, jusqu'à la fin des temps, comme restant actuelle et vivante à chaque époque, de génération en génération, on doit prévoir que le message chrétien lui-même, tout en restant foncièrement identique, s'adaptera constamment à la maturation de la pensée et de la civilisation, s'explicitera sans cesse pour rester en communion parfaite avec l'humanité vivante et la rattacher toujours plus parfaitement au Dieu vivant.

Pour interpréter ainsi l'Ecriture dans toute sa valeur divine, il ne suffit pas d'être un historien et un critique littéraire de première valeur, il faut se mettre en communion religieuse étroite avec l'esprit divin de l'Ecriture : *Omnis Scriptura eodem spiritu debet legi quo scripta est, c'est-à-dire sous l'action de l'Esprit Saint* : communion

individuelle par le sens chrétien profond, par l'engagement personnel en réponse à l'appel de Dieu; communion ecclésiale par la foi en la vision qu'a l'Eglise du message divin. *C'est en union avec l'Esprit Saint, le même Esprit qui éclaire et dirige l'Eglise, en union avec l'Eglise éclairée et dirigée par l'Esprit Saint, que tout catholique lit l'Ecriture Sainte*; et plus il est proche du Christ dans l'Eglise par toute sa vie surnaturelle, par sa foi éclairée et son effort vers la sainteté, mieux il est à même de percevoir la richesse religieuse profonde de l'Ecriture. Certes, cela ne dispense personne de se tenir au courant des progrès de l'interprétation littérale humaine des écrits inspirés; un adulte du XX[e] siècle ne rend pas gloire à la plénitude de l'inspiration divine en lisant l'Ecriture avec la mentalité d'un enfant, vivant au moyen âge; mais il la lirait plus mal encore, s'il ne la lisait pas avec cet esprit de foi en la transcendance du mystère de Dieu, qui est, à toutes les époques, le principe essentiel de la lecture chrétienne de la Bible.

DEUX THÈSES APPLIQUANT CE PRINCIPE FONDAMENTAL

Essayons de préciser ce principe fondamental en deux thèses traditionnelles, qui l'appliquent et en marquent toute la portée. La première thèse nous est commune avec la plupart des exégètes chrétiens croyants : protestants ou orientaux séparés, aussi bien que catholiques. La seconde, sous sa forme absolue, est caractéristique de notre foi catholique : il nous semble cependant que, partiellement et inconsciemment, elle reste active, sous certains aspects, dans la méthode de plusieurs exégètes chrétiens contemporains non catholiques.

Première thèse. L'unité du plan divin présenté dans l'Ecriture.

Si l'Ecriture Sainte est tout entière centrée sur l'événement fondamental de notre foi : l'Incarnation du Verbe de Dieu; si ce « mystère », prévu par Dieu de toute éternité et préparé dès les origines de l'humanité, est, dans l'unité et la continuité de sa réalisation historique, l'objet essentiel de l'Ecriture; le sommet de l'exégèse chrétienne est de comprendre synthétiquement, dans la mesure du possible, l'unité, la cohésion interne, la valeur religieuse profonde de ce « mystère » divin en ses étapes successives à travers le temps : sa préparation dans l'Ancien Testament; sa réalisation historique en la personne et les œuvres de Jésus dans nos évangiles; la mise en valeur de sa signification religieuse, dogmatique et morale, dans le Nouveau Testament; et, dans les mêmes textes du Nouveau Testament, l'orientation de l'avenir chrétien dans le Christ jusqu'à la fin des temps, jusqu'à la consommation céleste du Règne de Dieu. Mais de ce plan divin Dieu seul voit d'ensemble les tenants et les aboutissants; seul il en perçoit

pleinement depuis l'origine l'interdépendance des parties jusqu'à leur terme final; seul il en prévoit l'efficacité, d'âge en âge, jusqu'à la fin. Cette unité du plan divin manifesté dans l'Ecriture a dépassé à chaque époque la compréhension des acteurs et des narrateurs de ce drame de Dieu dans l'histoire. L'Ecriture Sainte, parce qu'elle est parole de Dieu, n'a jamais été limitée par ce qu'en ont perçu et réalisé explicitement les écrivains inspirés qui l'ont exprimée de la part de Dieu; par ses sommets, elle s'élève au-dessus de leur pensée et de leur vouloir d'interprètes divins.

C'est dire en conséquence que, si l'exégèse littérale purement humaine peut et doit constater objectivement aujourd'hui, au stade actuel de la réalisation, maints aspects partiels de ce plan divin, elle ne parviendra à la synthèse définitive que par et dans la foi. Cette « théologie biblique totale », qui est le but suprême de l'exégèse, ne se révèle pleinement qu'au croyant [2].

Pareille tâche exégétique est immensément vaste. Nous voudrions, en cet article, en évoquer sommairement les aspects caractéristiques sur un point limité : la préparation du Nouveau Testament par l'Ancien Testament, et, en conséquence, l'union étroite des deux Alliances dans l'unité du plan divin.

Deuxième thèse (essentiellement catholique). *Pour nous, catholiques, l'Ecriture Sainte ne se suffit pas à elle-même. Elle est confiée à une société, l'Eglise, qui continue le Christ, qui vit à travers les siècles de la pensée et de l'enseignement du Christ, en qui la doctrine du Christ, ainsi vécue, s'explicite et s'adapte au progrès de la vie et de la pensée de l'Eglise, Eglise engagée elle-même dans le progrès général de l'humanité.*

Certes l'Ecriture est facteur essentiel de la vie de cette Eglise, norme intangible et indestructible de sa pensée et de son action; mais, d'après nous, catholiques, dans l'intention du Christ, fondateur de l'Eglise, l'Ecriture est donnée en fonction de l'Eglise, comme devant être sans cesse plus intensément vécue par l'Eglise, plus profondément pénétrée intellectuellement par l'Eglise en conséquence même de son progrès intérieur vers la pleine stature du Christ; par sa vie intime sous l'action même de l'Esprit Saint, à la lumière de son dogme qui progresse et s'approfondit dans les intelligences chrétiennes, l'Eglise est amenée à mieux comprendre l'Ecriture, à découvrir, dans son effort même de synthèse des divers textes scripturaires en fonction de l'état présent de son dogme et de sa piété, des interprétations plus profondes, plus riches, chrétiennement plus lumineuses.

Cette conception du rôle de l'Eglise n'est pas une théorie née tardi-

2. Rappelons ici les travaux indiqués p. 591-592 qui marquent combien cette façon d'envisager l'Ecriture est aujourd'hui comprise et solidement mise en valeur par beaucoup d'exégètes catholiques et protestants.

vement; elle se manifeste active dès les origines chrétiennes. Quiconque étudie, sur la base des textes scripturaires du Nouveau Testament, la formulation progressive de nos dogmes les plus anciens dans les premiers Conciles, dogme trinitaire, dogmes christologiques, est bien forcé de constater qu'aucun exégète privé, raisonnant en pure logique humaine, ne pourrait déduire rigoureusement toutes nos formules dogmatiques les plus anciennes des seuls textes scripturaires; il pourra montrer que ces formules sont parfaitement homogènes à ces textes, selon leur sens littéral, *que la vie chrétienne dirigée par ces formules continue identiquement et approfondit intellectuellement la vie chrétienne plus ancienne dirigée par ces textes scripturaires;* mais il sera forcé de constater que certaines de ces formules et les textes scripturaires *ne se rejoignent pleinement que par et dans la vie chrétienne de l'Eglise.* Ce qui s'est passé en ces premiers siècles ne cesse pas de se passer au cours des multiples générations chrétiennes.

De ce fait chrétien de la formation de nos formules de foi, il faut avoir le courage de déduire le principe essentiel : *Dieu, qui seul voit la connexion ultime des textes doctrinaux dispersés dans l'Ecriture, est Celui qui donne à son Eglise, à la lumière constante de l'Esprit, le privilège de percevoir progressivement, par les efforts moraux des saints et les besoins religieux de la masse des fidèles, par les travaux scientifiques des exégètes, des théologiens, des docteurs, par les directives du magistère, la synthèse dogmatique qu'il avait prévue et voulue dès l'origine.* Encore une fois, cette synthèse dogmatique doit être parfaitement homogène à la foi de l'Eglise primitive, à nos textes scripturaires manifestant cette foi, au message chrétien essentiellement complet à la fin de l'époque apostolique. Mais le rôle de l'Eglise vivante dans l'interprétation de l'Ecriture apparaît indéniable, si l'on veut étudier objectivement le « devenir » réel de notre foi. On le voit, ce rôle est singulièrement plus large, plus profond, que la fonction du magistère de contrôler l'interprétation de l'Ecriture, de porter éventuellement sur ses textes un jugement définitif, engageant la foi, fonction qui n'est qu'une partie du rôle total de l'Eglise.

Qu'on ne dise pas que nous mêlons et confondons ici indûment deux aspects différents de la vie théologique catholique : exégèse scripturaire proprement dite et progrès du dogme. Nous ne les confondons pas, mais nous constatons qu'en fait ils sont étroitement solidaires l'un de l'autre; nous constatons surtout qu'il ne nous est pas possible de nous justifier théologiquement, devant nos intelligences de croyants, le progrès vrai et authentique du dogme en regard du caractère parfois encore, en un sens, inchoatif, inachevé de certains de nos textes scripturaires, si nous n'admettons pas que ces textes, vécus dans la vie chrétienne de l'Eglise, éclairés par l'ensemble du dogme catholique acquis à cette époque, ont manifesté à l'Eglise, conduite par l'Esprit, un sens plus riche, plus profond, plus complet

que celui qu'on peut déduire logiquement des mots par l'exégèse critique rigoureuse : c'est ce sens plus complet qu'on a justement appelé le sens plénier de l'Ecriture.

I. INTERPRÉTATION DE L'ANCIEN TESTAMENT À LA LUMIÈRE DU NOUVEAU

Application de la première thèse

Le Christ, par toute son attitude et son enseignement explicite, nous a dit qu'il venait porter à sa perfection la morale de préparation qu'était la morale de l'Ancien Testament (*Mt.*, V) ; il nous a dit à maintes reprises qu'il était celui vers lequel tous les prophètes et toute l'attente populaire de l'Ancien Testament s'étaient orientés dès l'origine, en qui se réalisaient toutes les promesses antiques.

Saint Paul a précisé explicitement la signification historique de l'Ancien Testament. Le centre de gravité de l'histoire d'Israël était la promesse faite à Abraham (et renouvelée aux autres patriarches), promesse dont l'objet était le Christ Jésus (thème fréquent de ses grandes épîtres : Galates, Romains, etc.) ; c'est par sa foi dans le Christ à venir qu'Abraham fut justifié (affirmation continuelle de Paul). Par la promesse le Christ était dès le début avec les enfants d'Israël, jouant son rôle dans tous les événements de leur histoire, les accompagnant dans leur marche comme le rocher miraculeux de la légende juive : *petra autem erat Christus* (*1 Cor.*, X, 4). Les Juifs furent ceux qui, avant sa venue, avaient espéré dans le Christ (*Eph.*, I, 12) ; par la discipline sévère de la Loi et des observances, ils étaient maintenus sur le chemin qui aboutissait au Christ, comme l'enfant est conduit à l'école par l'esclave-pédagogue (*Gal.*, III, 24) ; leur vie était transformée par le don d'en haut, la promesse du Messie, et toute leur histoire était orientée vers sa réalisation.

Le peuple d'Israël préparait l'Eglise, qui est l'Israël de Dieu ; dans le plan divin, l'Eglise devait hériter de la foi des patriarches, de la religion des prophètes, des sacrifices des prêtres, de la bonté des « pauvres » d'Israël ; ou plutôt l'Eglise fut la perfection, la consommation de ce qui avait été une lente et sinueuse préparation ; Israël avait été l'ombre projetée dans le passé ; l'Eglise fut la réalité divine qui se manifestait ici-bas.

Lentement, à travers les âges, d'Abraham à Moïse, de Moïse à David, de David à l'exil, de l'exil au Christ, l'âme juive préparait peu à peu l'âme chrétienne, le peuple juif préparait l'Eglise, corps mystique du Christ. Dieu l'avait choisi, ce peuple, sans aucun mérite de sa part, « fils d'un Amorrhéen et d'une Hétéenne, enfant jeté par dégoût sur la face des champs le jour de sa naissance » (*Ezéch.*, XVI, 5), et, par ses révélations, par ses grâces, par ses châtiments aussi, il formait dans ce peuple un « reste », une élite, vivant de la pensée des prophètes et destinée à devenir un jour l'Israël de Dieu.

Quelques exemples de cette interprétation de l'Ancien Testament à la lumière du Nouveau [3].

a) *Le progrès de la haute idée du Dieu unique en Israël.* Prenons-la à partir de Moïse; considérons Jahweh présenté alors sous les aspects qui précisément devaient dégager de plus en plus Israël de toute conception fausse et étroite de son Dieu. Jahweh librement, par grâce, a choisi Israël. Ce Dieu du petit peuple d'Israël sera compris progressivement par son peuple comme Celui qui, loin d'être limité à la nation qu'Il protège, comme les dieux sémitiques, manifestera son pouvoir sur les autres nations, manifestera son pouvoir sur la nature, se révélera maître de la nature entière. Ce Dieu, qu'il est interdit de représenter par des images ou des symboles, sera compris de mieux en mieux comme d'une nature supérieure à tout ce qui est visible et tangible : l'âme la plus fruste réalisera ainsi quelque chose de la spiritualité et de la transcendance de Dieu. Ce Dieu n'apparaît pas d'abord soucieux de culte et de sacrifices, mais de l'obéissance à ses préceptes moraux, au Décalogue. Ainsi s'élabore en Israël ce monothéisme moral, unique dans le monde antique.

Les prophètes d'Israël élèveront sans cesse l'âme israélite à une intelligence de plus en plus profonde des attributs divins : Amos mettra en lumière sa justice; Osée son amour tendre et jaloux; Isaïe sa grandeur, sa transcendance; Jérémie apprendra aux Israélites une religion plus intérieure; Ezéchiel leur rappellera les exigences de la sainteté de Dieu; le deutéro-Isaïe, au temps de l'exil, élargira l'universalisme de la religion de Jahweh et le rôle de la souffrance dans le service de Dieu. Les psaumes, livre de la prière d'Israël, apprendront de plus en plus à Israël cette recherche constante de Dieu, cette confiance en Dieu qui est l'âme de la vraie religion.

Au cours de son passage à travers les siècles, Israël recevra de Dieu ces belles formules qui sont éternelles et que Notre-Seigneur reprendra : « Tu aimeras le Seigneur, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme et de toutes tes forces » (*Deut.*, VI, 5) et : « Soyez saints, parce que je suis saint, moi, le Seigneur votre Dieu » (*Lev.*, XIX, 2).

Tout historien certes peut constater historiquement cette élévation toujours plus marquée d'Israël dans le monothéisme moral et arrivera à cette conclusion sur la base du seul sens littéral des textes scripturaires. *Mais là où il ne verra qu'un fait historique intéressant, qui s'est trouvé créer un climat favorable à l'éclosion du christianisme, l'exégète croyant y découvrira, à la lumière du Nouveau Testament,*

3. Les deux premiers exemples, ci-dessous, résument des exposés plus développés présentés dans nos deux articles : *La crise de l'Ancien Testament*, dans *Nouv. Rev. Théol.*, 1929, p. 818-839; *Per Iesum Christum Filium tuum, ibid.*, 1933, p. 866-883.

un plan voulu par Dieu et une intervention positive de Dieu par Moïse et les prophètes en l'histoire d'Israël.

b) *L'Alliance entre Dieu et Israël conduisant à l'Eglise, corps mystique du Christ.* Le Christ a rattaché la société qu'Il a fondée, à la société, au peuple d'Israël, dont l'histoire apparaît comme une préparation du Christianisme, déposant peu à peu dans la communauté d'Israël les attitudes religieuses qui trouveront dans la religion du Christ leur achèvement, leur couronnement.

Jésus a conçu son œuvre comme un accomplissement suréminent de l'attente d'Israël (« Non veni solvere sed adimplere » : *Mt.*, V, 17) ; Il a choisi douze apôtres qui « jugeront les douze tribus d'Israël » (*Mt.*, XIX, 28). Saint Paul considère les Chrétiens comme les vrais fils d'Abraham (*Gal.*, III, 29; IV, 31) et la communauté chrétienne comme étant l'Israël de Dieu (*Gal.*, VI, 16). Point essentiel : Paul a enseigné formellement que le centre de perspective de l'Ancien Testament était, non pas la Loi, mais la promesse, cette élection libre, gratuite, de la descendance d'Abraham.

Or, cette alliance a manifesté de mieux en mieux au cours des âges les traits fondamentaux qui caractériseront l'élection de l'Eglise : alliance gratuite de la part de Dieu, don divin (et ainsi est préparée la doctrine chrétienne de la grâce) ; alliance dont le but ultime ne se manifestera pleinement qu'aux derniers siècles avant le Christ : établir le règne de Jahweh sur le monde (le Christianisme sera prêché d'abord comme l'avènement du Règne) ; alliance marquée par la promesse d'une remarquable postérité d'Abraham (postérité dont le sens ne sera révélé qu'au terme : en Jésus-Christ) ; alliance, toujours fidèle de la part de Dieu, mais sans cesse violée par les infidélités d'Israël et insérant par là de plus en plus dans les âmes le sens aigu du péché (sens du péché qui est à la base de la doctrine chrétienne de la Rédemption) ; alliance dont la conception se spiritualisera, sous l'action des malheurs de la nation, au moins dans les meilleures âmes en Israël, meilleures âmes qui formeront ce « reste » annoncé par les prophètes (et ce « reste » constituera le premier noyau de l'Eglise chrétienne) ; alliance qui, dans les derniers siècles avant le Christ, apparaîtra comme devant se réaliser dans « l'avenir », dans la perspective des « temps meilleurs », qui prendra de plus en plus une allure eschatologique, s'orientera vers la fin des temps (la pensée chrétienne sera ainsi aidée à se tourner aisément vers le monde futur, vers l'éternité). Dans cette évolution de l'idée de l'Alliance, on voit même affleurer passagèrement à certaines époques, dans la conscience d'Israël, des idées spécifiquement chrétiennes : celle de la souffrance rédemptrice dans la 2e partie d'Isaïe ; celle de l'universalisme dans la 2e partie d'Isaïe, dans le livre de Jonas...

Ici aussi l'exégèse historique rigoureuse, sans intervention de la

foi, peut constater ces traits essentiels de la religion d'Israël; elle peut remarquer ces liens idéologiques entre la religion d'Israël et celle du Christ; mais, seule, la compréhension intellectuelle croyante de la valeur divine et humaine du dogme de l'Incarnation nous permettra de considérer ces traits de la religion d'Israël comme une marche ascendante vers une vérité plus haute et ainsi de rejoindre, pro modulo nostro, le jugement de Dieu sur le vrai sens de l'évolution d'Israël.

c) *L'attente du Messie en Israël.* Il ne peut entrer dans nos intentions d'esquisser ici, même dans ses très grandes lignes, l'histoire complexe et sinueuse de l'espérance messianique en Israël; pareil sujet exige un volume; chaque exégète sait les multiples problèmes de date, d'interprétation que pose cette étude, les nombreuses obscurités qui subsistent. Il est certain, du reste, que, si l'évolution de l'attente messianique reste difficile à suivre d'époque en époque, le fait de cette espérance, tel qu'il se présentait à la veille de la venue du Christ, est incontestable. Ce qui importe au but précis de cet article, c'est uniquement de souligner combien cette espérance messianique a toujours été étroitement unie, incorporée, aux événements et aux personnages de l'histoire d'Israël : c'est parce que David est le souverain national par excellence (en qui tout l'idéal de la pensée nationale a été réalisé) que le Messie à venir est conçu comme fils de David; c'est en pensant à David, originaire de Bethléem, que le prophète Michée a vu le salut venant d'une naissance à Bethléem; c'est à cause du rôle éminent des prophètes en Israël, que la prophétie du Deutéronome promettant à Israël une succession de prophètes durant toute son histoire (*Deut.*, XVIII, 15 suiv.) a été interprétée comme désignant celui qu'on attendait comme le prophète par excellence, le Messie, et ainsi de suite. Le besoin de ce « sauveur » a été vécu dans les malheurs nationaux, les traits de ce sauveur se sont fixés sur la base de réalités nationales concrètes... Bref, qu'on ne s'imagine pas l'attente messianique et son expression dans nos textes inspirés comme des phénomènes célestes, apparus d'en haut en dehors de l'espace et du temps; c'est en comprenant plus intimement l'histoire d'Israël, avec ses vicissitudes, ses épreuves et ses relèvements, qu'on comprendra au mieux l'espérance messianique. *Ici aussi foi pénétrante en la signification totale de l'Incarnation et interprétation historique très avertie doivent s'unir pour bien apprécier l'attente messianique d'Israël.*

d) *Elaboration dans l'Ancien Testament des termes qui exprimeront le dogme chrétien, des perspectives dans lesquelles se réalisera le fait du Christ, avec toutes ses conséquences.* Jésus est apparu dans le milieu juif à une époque déterminée de l'histoire. C'est dans ce

milieu de pensée qu'Il a lui-même choisi les termes qui exprimaient sa propre mission, sa propre doctrine, et, en les choisissant, leur a conféré une valeur chrétienne définitive. Il s'est présenté comme Celui qui établissait ici-bas le Règne de Dieu, et, s'Il a singulièrement élevé et approfondi cette notion, Il lui a conservé les bases qu'elle avait acquises en Israël au cours des siècles. Il a amené progressivement ses disciples à reconnaître en Lui le « Christ », le « Messie » attendu par Israël (Confession de Pierre : *Mc*, VIII, 29; *Mt.*, XVI, 16), et, s'Il a infiniment enrichi la portée de ce terme par l'inclusion implicite des attributs de sa personnalité propre, Il lui a gardé le sens fondamental antique de l'« onction » par Dieu.

Il a présenté sa doctrine sous les termes religieux communs en Israël : être « justifié » devant Dieu; antithèse des « justes » et des « pécheurs »; béatitude des « pauvres » (les ébiônim, ayant un sens plus complexe en Israël que notre mot « pauvres ») et tant d'autres expressions soigneusement étudiées aujourd'hui [4] dans leur évolution ancienne jusqu'à Jésus et qui toujours prennent chez Lui une signification plus profonde dans la synthèse chrétienne, tout en restant dans la ligne du passé. C'est dans le cadre des commandements (ἐντολαί) antiques (le plus grand des commandements : *Mt.*, XXII, 37 suiv.; le devoir d'observer les commandements du Décalogue : *Mt.*, XIX, 17 suiv.; le second commandement semblable au premier : *Mt.*, XXII, 39) qu'Il inculque les obligations de la nouvelle Loi; mais Il étend à toute l'humanité, sans restrictions, le précepte de la charité fraternelle (parabole du bon Samaritain, excluant toute destruction raciale : *Lc*, X, 29-37) et n'admet pas de limites au devoir du pardon (*Mt.*, XVIII, 21-22); s'Il reprend le Décalogue antique, c'est en l'approfondissant radicalement (*Mt.*, V, 21 suiv.).

La prédication du Christ apparaissait à ses auditeurs toute vibrante du passé religieux de l'Ancien Testament; ils y retrouvaient maintes images familières : Dieu pasteur d'Israël (Jésus, bon pasteur); Israël vigne de Jahweh (Je suis la vigne, vous êtes les rameaux), etc.; des procédés littéraires chers à leur piété (les paraboles; le rythme sémitique), etc. Mais ce passé était orienté vers des perspectives nouvelles, jusque-là inouïes (« Numquam sic locutus est homo, sicut hic homo » : *Jn*, VII, 46).

Ce qui était vrai du Christ, vivant ici-bas, le fut également après sa mort. Pour ses disciples, pour les premiers chrétiens venus du Judaïsme, la Croix du Christ devint intelligible parce qu'elle se détachait sur l'arrière-plan des sacrifices de la Loi ancienne (cfr entre autres l'épître aux Hébreux) et parce qu'elle apparaissait interprétée

4. Nous songeons surtout au remarquable *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* commencé par G. Kittel, et dont tant de termes pourraient être alignés ici en exemples.

d'avance par les chapitres 52 et 53 du livre d'Isaïe (cfr p. ex. *Act.*, VIII, 32-35) ; par là ils furent préparés à en comprendre et en exprimer la valeur rédemptrice. — Lorsque l'Eglise primitive voulut se dire à elle-même et dire aux autres tout ce qu'était le Christ tel qu'Il s'était révélé à elle, c'est dans les passages de l'Ancien Testament consacrés à la Sagesse de Jahweh qu'elle trouva d'abord le vocabulaire le plus adapté [5].

Ces quelques exemples — entre beaucoup — suffisent pour faire comprendre cette préparation lointaine de la révélation chrétienne par le vocabulaire de l'Ancien Testament. Tout historien peut constater ce fait, sans jamais s'écarter de l'exégèse littérale des textes. Il lui apparaît tout naturel que Jésus et ses disciples soient tributaires de leur temps et de leur milieu religieux. Les Juifs contemporains de Jésus se réjouissaient de s'appuyer, pour Le comprendre, sur tout leur passé religieux. *Pour nous, chrétiens, les perspectives sont retournées : c'est du Christ que part la lumière qui éclaire tout l'Ancien Testament et c'est par Lui et en Lui que nous comprenons mieux tout ce qui L'a préparé.*

e) *Réalités, événements, personnages, formules de l'Ancien Testament : symboles, types, préfigurant, annonçant, les réalités, les événements, les personnages, les vérités du Nouveau Testament.*

Nous l'avons vu, l'Ancien Testament par l'évolution totale de son histoire et surtout par l'évolution de sa pensée religieuse constitue (malgré les reculs temporaires, les arrêts et les déviations) une ascension progressive vers le Christ et le Christianisme. Par ses prophètes il annonce (souvent de façon obscure et mêlée, que l'événement purifiera et éclairera) le Christ et le Christianisme. Ces aspects de l'Ancien Testament se manifestent clairement à qui les étudie sans devoir abandonner le sens littéral des textes inspirés, tout en comprenant celui-ci plus profondément.

Faut-il aller plus loin et découvrir dans certains faits particuliers et dans certains personnages de l'Ancien Testament une signification d'annonce, de préfiguration des réalités du Nouveau Testament. Peut-on même découvrir parfois dans certaines formules de l'Ancien Testament une aptitude quasi prophétique à exprimer des réalités du Nouveau? Tout cela serait comme une extension (diminuée) de la prophétie proprement dite, avec cette différence toutefois qu'ici elle n'est pas consciente et voulue de la part de l'auteur humain et n'a été prévue et posée que par Dieu seul, auteur principal de l'Ecriture.

Or, on constate que dès les premières origines chrétiennes, dès Jésus, dès ses apôtres et ses évangélistes, l'Ancien Testament a été envisagé de cette façon.

5. Cfr J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, Livre II, ch. I, § 3 : La Sagesse.

Le Christ a vu dans Elie le type préfigurant Jean-Baptiste et a regardé l'attente juive concernant littéralement Elie comme se réalisant en Jean-Baptiste (*Mt.*, XI, 14; XVII, 12-13; *Mc*, IX, 11-13). Lorsque le Christ a établi l'Eucharistie, il l'a fait en des termes qui évoquaient, en regard de son sang, sang de la Nouvelle Alliance, le sang de l'ancienne Alliance, projeté par Moïse sur le peuple (*Exod.*, XXIV, 8), comme type ancien préfigurant l'Alliance Nouvelle.

Saint Paul (*Rom.*, V, 14) a présenté Adam comme type du Christ qui devait venir (τύπος τοῦ μέλλοντος) et, dans le parallèle célèbre de *Rom.*, V, 12-19, a marqué à la fois d'une part le caractère d'origine, de cause initiale qui permettait de les rapprocher l'un de l'autre, d'autre part les différences essentielles qui les opposaient l'un à l'autre (versets 15 à 19) : ce mot « τύπος » sera à la base de l'expression « sens typique », qu'on tend aujourd'hui à préférer aux autres expressions (sens spirituel, sens allégorique, etc.). C'est encore le même mot que Paul emploiera (1 *Cor.*, X, 1-11) lorsqu'il comparera les Israélites de l'Exode à ce que semblaient devenir certains Chrétiens de Corinthe : ces Israélites avaient été tous « in Moyse baptizati in nube et in mari (passage de la mer rouge) », tous « eandem escam spiritalem manducaverunt (la manne miraculeuse) » et « omnes eundem potum spiritalem biberunt (l'eau du rocher miraculeux) » comme ces Chrétiens de Corinthe avaient été baptisés et participaient à l'Eucharistie, et cependant il pouvait leur arriver ce qui était arrivé aux Israélites du désert : « non in pluribus eorum beneplacitum est Deo ». Paul accentuait encore ce parallèle en voyant dans le « rocher miraculeux » comme une présence du Christ au milieu des Israélites du désert : « petra autem erat Christus », et il concluait par ces mots : « Haec autem in figura facta sunt nostri : ταῦτα δὲ τύποι ἡμῶν ἐγενήθησαν » (v. 6), et plus loin (v. 11) : « Haec autem omnia in figura (τυπικῶς) contingebant illis : scripta sunt autem ad correptionem nostram, in quos fines saeculorum devenerunt : εἰς οὓς τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήντηκεν » (ce qui semble suggérer le privilège des Chrétiens, gens de « la fin des temps », de pouvoir être ainsi préfigurés). Dans *Gal.*, IV, 21-29 il instituera un parallèle minutieux entre Sara et Agar, comme préfigurant respectivement la Jérusalem d'en haut, mère des Chrétiens, et la Jérusalem terrestre, mère des Juifs et il emploiera cette expression : « quae sunt per allegoriam dicta : ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα» (IV, 24). Mais beaucoup plus profonde, de ce point de vue, est l'insistance constante, dans les lettres de Paul (p. ex. *Gal.*, III, 7-9, 14, 16-18, 29; *Rom.*, IV, 1-5, 9-13, 16-25, etc.) sur Abraham, père de tous les croyants, justifié par sa foi : « Non est autem scriptum tantum propter ipsum quia reputatum est illi ad iustitiam, sed et propter nos quibus reputabitur credentibus... » (*Rom.*, IV, 23-24). Cfr d'autres exemples : *Rom.*, IX, 6-13; XI, 4-5 (les Chrétiens, constituant ce « reste » choisi par grâce, et préfigurés par les 7000 sauvés de *1 Rois*, XIX, 18), etc.

L'évangéliste saint Matthieu offrira d'assez nombreux cas d'application typique; p. ex. *Mt.*, III, 1 : le désert du retour de l'exil (*Mt.*, III, 1-3), introduisant les Israélites dans la terre de la patrie, si longtemps désirée, est conçu comme le symbole du désert dans lequel Jean-Baptiste annonce l'ouverture du Règne de Dieu. La prédication de Jonas, présentée par Jésus comme symbole de la sienne (selon *l.c*, XI, 29-30), se trouve précisée dans *Mt.*, XII, 39-41 dans le sens d'une annonce figurative de la résurrection de Jésus. Matthieu se plaît à former ses propres phrases avec les mots de l'Ancien Testament, employés jadis dans des situations semblables : par exemple l'annonce de l'ange à Joseph en Egypte, pour lui dire de retourner dans sa patrie, reprend les termes mêmes de l'Exode, IV, 19 enjoignant à Moïse de retourner en Egypte. Cfr aussi *Mt.*, II, 15 et Osée, XI, 1; *Mt.*, II, 19 et *Jérém.*, XXXI, 15; *Mt.*, XXVI, 31 et *Zach.*, XIII, 7 (Ici du reste nous touchons souvent au sens accommodatice plutôt qu'au sens typique).

La 1ª Petri rapproche le salut par le baptême chrétien du salut des 8 personnes sauvées du déluge dans l'arche de Noé (III, 20-21) et dit explicitement : « cette eau préfigurait le baptême qui, maintenant, vous sauve vous aussi : ὃ καὶ ὑμᾶς ἀντίτυπον νῦν σώζει βάπτισμα ».

L'épître aux Hébreux fait une part importante à la typologie, en particulier dans la comparaison du souverain sacerdoce du Christ au sacerdoce de Melchisédech (VI, 20-VII, 28) et dans l'antithèse du sacrifice du Christ, souverain prêtre, par lequel il entre une fois pour toutes dans le Saint des Saints du Ciel, et du sacrifice annuel de l'Ancienne Alliance par le grand prêtre en Israël (VIII, 1-X, 18).

Sur la base de semblables exemples et sous diverses autres influences (p. ex. de Philon, de l'exégèse profane alexandrine), l'exégèse chrétienne des premiers siècles prit dans certains milieux, en particulier dans le milieu chrétien d'Alexandrie, une tendance allégorique très poussée, souvent excessive. Nous n'avons pas à faire ici l'exposé de ces mouvements divers de l'histoire de l'exégèse ; on pourra consulter utilement sur le principal et le meilleur représentant de l'exégèse allégorique : Origène, les ouvrages récents du P. Daniélou et du P. de Lubac [6].

S. Thomas d'Aquin présenta [7] une distinction, qui est devenue classique, entre les paroles de l'auteur inspiré qui fondent le sens littéral et les choses désignées par ces paroles qui fondent le sens spirituel (que l'on préfère aujourd'hui appeler typique, le sens littéral étant souvent éminemment spirituel). « Ipsae res significatae per voces etiam significant aliquid... Significatio qua voces significant res, pertinet ad... sensum litteralem. Illa vero significatio qua res significatae per voces iterum res alias significant dicitur sensus spiritualis, qui super litteralem fundatur et eum supponit ». On conçoit dès lors aisément que le sens littéral exprimé par la phrase pensée par l'auteur inspiré doit lui être conscient, tandis que le sens typique exprimé par les choses désignées par lui ne dépend que de Dieu, qui seul crée et dispose selon son plan les choses, événements et personnages, d'ici-bas. Il faut ajouter toutefois que ce « type » est à considérer, tel que le présente l'auteur sacré, avec les traits qu'il met en relief et qui, d'ordinaire, ont constitué la base de la typologie.

Le sens typique de l'Ecriture (de même que le sens plénier) a attiré vivement l'attention des exégètes catholiques — et d'un certain nombre de protestants — en ces vingt dernières années, et a suscité pas mal d'études (livres et articles) [8]. Le sujet a même provoqué des

6. J. Daniélou, *Origène,* Paris, La Table Ronde, 1948 et H. de Lubac, *Histoire et esprit. L'intelligence de l'Ecriture d'après Origène,* Paris, Aubier, 1950.

7. *S. Théol.,* Pars I, Quaest. I, art. 10; *Quodlibet* 7, quaest. 6.

8. On trouvera un exposé très riche des nombreuses études consacrées aux sens de l'Ecriture dans le travail du chanoine J. Coppens, *Les Harmonies des deux Testaments. Essai sur les divers sens des Ecritures et sur l'Unité de la Révélation,* Cahier VI de la *Nouvelle Revue Théologique,* Tournai, Casterman,

polémiques, opposant deux tendances d'esprits modernes, par exemple la prise de position assez vive (*Dieu vivant,* n° 14, 1949, p. 75-94) de Paul Claudel, Louis Massignon et du P. Jean Daniélou contre un article de l'Abbé Steinmann (*La Vie intellectuelle,* mars 1949). Nous n'avons pas à faire ici l'histoire de ces controverses.

Les principes et les exemples scripturaires allégués ci-dessus nous permettent d'aboutir aux conclusions suivantes :

I) L'exégèse typologique (ou spirituelle), apparaissant dans la pensée chrétienne dès les premières origines et continuée constamment, avec des alternatives diverses, jusqu'à ce jour, doit être considérée comme légitime, théologiquement et historiquement justifiée du point de vue surnaturel, et spirituellement féconde.

II) Cette exégèse typologique a trouvé son expression la plus sûre, la plus profonde, dans ces textes inspirés du Nouveau Testament qui sont à la base de conclusions dogmatiques ou théologiques de vaste portée : le Christ nouvel Adam; Abraham père de tous les croyants; l'Eglise chrétienne Israël selon l'esprit, en opposition à l'Israël selon la chair, etc.

III) C'est en se maintenant dans l'analogie de ces exemples fondamentaux et d'autres exemples soit patristiques, soit liturgiques, qui sont entrés dans le trésor de la piété chrétienne (nous songeons par exemple à des types traditionnels du sacrifice du Calvaire : sacrifice d'Isaac; épreuves de Jérémie; Serviteur souffrant d'Isaïe 53, etc.; à des symboles traditionnels de Marie : nouvelle Eve, Arche d'alliance, etc.), c'est en se maintenant à ce niveau que l'exégèse typologique se manifestera élevante et enrichissante pour les âmes chrétien-

---

1949. — Citons aussi, outre les ouvrages indiqués p. 591, note 25 et les deux volumes de J. Daniélou et de H. de Lubac qui viennent d'être indiqués, les récents articles suivants : J. Gribomont, *Le lien des deux Testaments selon la théologie de saint Thomas,* dans *Eph. theol. Lov.,* 1946, p. 70-89; *Sens plénier, sens typique et sens littéral, ibid.,* 1949, p. 577-584. — H. de Lubac, *« Typologie » et « Allégorisme »,* dans *Rech. Sc. Rel.,* 1947, p. 180-227; *« Sens spirituel », ibid.,* 1949, p. 542-576. — C. Spicq, *Bulletin de théol. bibl.,* dans *Rev. Sc. phil et théol.,* 1948, p. 85-94; *Ibid.,* p. 78-81, remarques du P. Dubarle. — J. Daniélou, *Les divers sens de l'Ecriture dans la tradition chrétienne primitive,* dans *Eph. theol. Lov.,* 1948, p. 119-126. — L. Cerfaux, *Simples réflexions à propos de l'exégèse apostolique,* dans *Eph. theol. Lov.,* 1949, p. 565-576. — A. Miller, *Zur Typologie des Alten Testamentes,* dans *Antonianum,* 1950, p. 425-434. — W. J. Burghardt, *On early Christian Exegesis,* dans *Theological Studies,* 1950, p. 78-116. — A. Fernandez, *Nota referente a los sentidos de la S. Scriptura,* dans *Biblica,* 1954, p. 72-79 (sur les articles de J. Coppens, J. Daniélou, J. Gribomont). — I. de la Potterie, *Le sens de la parole de Dieu,* dans *Lumen Vitae,* 1955, p. 15-30. — Quelques autres travaux consacrés exclusivement au sens plénier seront indiqués plus loin.

Travaux protestants récents sur ce sujet (outre ceux cités, note 25, p. 591) : A. H. Hunter, *The Message of the New Testament,* Philadelphie, 1944; *Interpreting the New Testament 1900-1950,* Londres, 1951. — C. H. Dodd, *According to the Scriptures,* Londres, 1952. — H. H. Rowley, *The Unity of the Bible,* Londres, 1953. — S. Amsler, *Prophétie et typologie,* dans *Rev. de théol. et phil.,* 1953, p. 139-148.

nes et évitera de dégénérer en virtuosités d'ingéniosité humaine, plus brillantes que solides et constructives.

IV) L'exégèse typologique apparaîtra d'autant mieux justifiée qu'elle s'insérera plus naturellement dans l'évolution générale de l'histoire et de la pensée d'Israël vers le Christ et le Christianisme, que nous avons évoquée ci-dessus. Dans son beau livre : *La lecture chrétienne de la Bible* (cité ci-dessus, p. 591, n. 25), le P. Charlier a mis en valeur ce principe d'interprétation typologique : « La valeur typique d'une donnée de l'Ancien Testament n'est assurée que si elle est reliée sur le plan de l'évolution historique, et en continuité interne, à l'achèvement chrétien dont on devine chez elle une préfiguration » (p. 325).

Notre compréhension chrétienne de l'Ancien Testament sera d'autant plus juste et inspirera d'autant mieux notre piété qu'elle ne s'attachera pas à des ressemblances superficielles isolées et occasionnelles, mais restera toujours attentive au mouvement d'ensemble de la marche progressive d'Israël vers le Christ. Tout prêtre, récitant les psaumes de son Bréviaire, sait qu'Israël a été aimé de Dieu, en lui-même sans doute, mais plus encore comme préparant l'Eglise du Christ; que des rois de la dynastie de David sont bénis dans les psaumes, en eux-mêmes sans doute, mais plus encore parce qu'ils signifiaient et présageaient l'« oint » par excellence, le Christ Jésus. C'est donc par une sorte d'*a fortiori* qu'il peut, dans sa piété d'aujourd'hui, penser le Christ là où est exalté le roi, penser la communauté des fidèles qu'est l'Eglise là où est loué Israël, et ainsi de suite. Si le plan de Dieu est essentiellement centré sur le mystère de l'Incarnation, nous le rejoignons en priant ainsi.

Scholion. Nous avons justifié en principe l'exégèse typologique de l'Ancien Testament à la lumière du Nouveau. *Faut-il en outre admettre une exégèse typologique du Nouveau Testament (et médiatement de l'Ancien Testament) à la lumière de la consommation du Règne de Dieu dans la béatitude céleste?* Il semble qu'elle soit dans la logique profonde de la typologie chrétienne. Si le Règne de Dieu n'est pleinement réalisé que dans sa consommation céleste et n'est que préparé ici-bas, si l'Eglise militante n'est à son terme que dans l'Eglise triomphante, si la grâce est essentiellement *initium gloriae,* si la foi est préparation à la vision, et ainsi de suite, ne faut-il pas conclure que les réalités religieuses d'ici-bas qui préparent les réalités définitives du Ciel doivent pouvoir les préfigurer, les annoncer, orienter vers elles les esprits? Aussi les exégètes contemporains tendent-ils de plus en plus à admettre cette exégèse typique eschatologique du Nouveau Testament, tout en reconnaissant qu'elle fut beaucoup plus rarement pratiquée par les Pères, et qu'elle présente peu d'exemples traditionnels ou classiques [9].

9. Cfr J. Coppens, *o.c.,* p. 89-90; R. E. Brown, *The Sensus Plenior of Sacred Scripture,* Baltimore, 1955, p. 19.

II. L'ÉCRITURE SAINTE À LA LUMIÈRE DU DOGME VÉCU DANS L'ÉGLISE

Application de la deuxième thèse

Dieu seul peut contempler dès l'origine la synthèse totale de la doctrine chrétienne, telle que, acquise essentiellement ici-bas dès l'époque apostolique, elle s'explicitera et s'épanouira progressivement jusqu'à la fin des temps dans l'Eglise du Christ; Dieu seul peut contempler dès l'origine la connexion ultime des textes doctrinaux dispersés dans l'Ecriture en fonction de cette synthèse. En vue de la constante actualité et de l'indéfectible sûreté de la doctrine chrétienne totale et de l'Ecriture toujours éclairante, Dieu a voulu une Eglise — pasteurs et fidèles — vivant de plus en plus intimement le Christ à travers les siècles et retrouvant de mieux en mieux ce Christ dans l'Ecriture inspirée. L'Ecriture a été donnée comme devant être vécue, pénétrée, interprétée dans et par l'Eglise du Christ et à la lumière du progrès doctrinal, moral et mystique de cette Eglise. Ce rôle de l'Eglise est loin de se limiter à la direction et au contrôle de l'interprétation scripturaire par le Magistère; il se réalise aussi en cette pensée chrétienne collective, en cette vie religieuse commune des enfants de l'Eglise, pasteurs et fidèles, sous l'impulsion de l'Esprit, pensée et vie répandant leur lumière sur les textes inspirés. Il ne s'agit pas ici de projeter artificiellement dans les formules scripturaires l'explicitation conceptuelle acquise après cinq, dix ou vingt siècles de foi chrétienne; il s'agit de tirer les conséquences logiques du dogme de la direction infaillible du Christ sur son Eglise en retrouvant, à la lumière de la doctrine déjà explicitée — ou s'explicitant progressivement — ce qui l'annonçait et la préparait — ou ce qui l'annonce et la prépare — dans les textes inspirés. C'est ce qu'on a justement appelé le sens plénier de l'Ecriture, c'est-à-dire, suivant la définition, heureusement formulée par plusieurs en ces vingt dernières années, ce sens plus profond, voulu par Dieu, entrevu obscurément, réalisé implicitement mais non dégagé explicitement et formellement par l'auteur humain, qui devient explicite par l'ensemble de la révélation vécue, à tel ou tel moment, dans l'Eglise et qui alors éclaire plus complètement les textes inspirés au regard du croyant [10].

10. R. E. Brown, *The Sensus plenior of Sacred Scripture,* Baltimore, 1955, p. 92, présente la définition suivante, qu'il croit pouvoir dégager des essais antérieurs : « The sensus plenior is that additional, deeper meaning, intended by God but not clearly intended by the human author, which is seen to exist in the words of a biblical text (or group of texts, or even a whole book) when they are studied in the light of further revelation or development in the understanding of revelation ». L'auteur donne p. 89-92 et, en appendice, p. 151-153, un choix de définitions proposées en ces vingt dernières années par les exégètes catholiques. — Sur ce sens plénier, outre cette très utile synthèse de R. E. Brown, et les divers travaux sur les sens de l'Ecriture cités p. 719, n. 8, on lira avec intérêt l'article de G. Courtade, *Les Ecritures ont-elles un sens*

Essayons de préciser ces principes dans leur application :

1°) *Le Christ, homme-Dieu,* engagé dans le milieu concret de son époque et de la mentalité de cette époque, parlait certes une langue parfaitement adaptée à ses auditeurs, répondant pleinement à leur formation religieuse et à leurs aspirations les plus élevées, qu'il avait partagées depuis son enfance ; *mais, dépassant son milieu et son temps par sa science humaine supérieure d'homme-Dieu, Il était seul capable de créer une langue théandrique, contemporaine de toutes les époques.*

« Ici-bas, un homme, fût-il un génie, domine rarement sa propre pensée, dont les principes profonds peuvent lui rester inconscients, il ne domine jamais l'avenir de son enseignement, qui lui échappe dès qu'il est formulé ; sait-il même ce que, dans un siècle, l'histoire aura fait de ses idées les plus chères ? Jésus, étant Homme-Dieu, domine son enseignement et dans sa valeur intime et dans sa puissance d'action sur l'homme. Créateur de l'homme et pénétrant, jusque dans ses derniers replis, la nature humaine, il sait tout ce que représente de force de vie et de pensée la moindre idée, le moindre sentiment déposé par lui dans l'âme de ses disciples. Maître de l'avenir, il sait sous quelle forme — forme de pensée ou forme d'action, rite, prière ou précepte — il doit communiquer aux hommes telle vérité, pour que, se développant selon la nature de l'homme, elle progresse sans cesser d'être elle-même et s'explicite tout en restant identique. Jésus ne livre pas sa doctrine aux hasards de l'histoire, qui, fatalement, en dissiperaient ou déformeraient certaines parties ; il ne la livre pas aux caprices de l'interprétation individuelle, qui, même contrainte par des accumulations d'évidences, a encore le privilège de s'aveugler ; il se sait continué par une Eglise, son épouse, qui le comprend à un mot, à un geste, que lui-même connaît d'avance et dans son être actuel et dans son devenir, dans laquelle il demeurera vivant jusqu'à la fin des temps. Voilà pourquoi la révélation, strictement complète et achevée, que Jésus laissa à son Eglise, ne devait pas, ne pouvait pas être achevée d'une façon tout humaine, comme le serait une doctrine philosophique laissée par un penseur à ses disciples, mais d'une façon beaucoup plus profonde, plus vivante, plus humaine et divine à la fois ; ce penseur en effet n'est qu'un point dans l'histoire et qui va disparaître ; Jésus commande à l'avenir et dirige lui-même la destinée des paroles qu'il lui a confiées. Seul, il est capable de jeter dans l'humanité une doctrine si parfaitement adaptée à la psychologie de l'homme, à l'évolution humaine, qu'elle grandisse, progresse avec les hommes sans cesser d'être elle-même, — parce que seul il a le secret de la vie, seul il voit l'arbre dans sa semence. Sans doute pareil genre

---

plénier?, dans *Rech. Sc. Rel.*, 1950, p. 481-499 (contre le sens plénier) et la réponse de J. Coppens, dans *Eph. theol. Lov.*, 1951, p. 148-150.

d'enseignement est inouï, unique; mais le Christianisme n'est-il pas la seule religion divine, et l'âme du Christ n'est-elle pas unique dans l'histoire [11] ? »

Tous les théologiens catholiques seront d'accord, pensons-nous, sur ce sens plénier des paroles du Christ dans l'évangile. Mais peut-être plusieurs objecteront-ils qu'il s'agit ici de paroles du Christ, homme-Dieu et révélateur suprême, et non de paroles d'apôtres inspirés; le sens plénier de la parole révélatrice suprême n'est pas identiquement le sens plénier de l'écrit inspiré comme tel. Soit. Mais ce cas transcendant et unique est, au fond, le principe essentiel de tous les autres cas du sens plénier, donne la raison de tous, projette sa lumière sur tous.

2°) *De l'enseignement du Christ dans les évangiles passons à l'enseignement des Apôtres dans leurs épîtres.* Nous l'avons dit dès le début, tout exégète a le devoir essentiel de viser à comprendre aussi intimement et aussi profondément que possible chaque auteur inspiré : Paul, Jean, etc., non seulement sous tous les aspects de leur psychologie humaine, mais surtout selon toute la synthèse vivante et vécue de leurs idées religieuses et théologiques. Cette étude doit être aussi objective que possible, rigoureusement fidèle aux textes, évitant scrupuleusement, dans ce premier travail d'interprétation littérale, d'introduire inconsciemment dans la pensée de Paul notre pensée actuelle de Chrétiens du XX^e^ siècle.

Mais cet effort d'interprétation littérale stricte, constatant parfois dans la pensée de Paul des commencements inachevés, des tendances ne parvenant pas encore à leur plein épanouissement, des aspects divers de la pensée non encore parfaitement conciliés, cet effort d'interprétation littérale stricte de l'homme doit se continuer dans un effort pour rejoindre — par l'analogie de la foi et par l'épanouissement de la pensée de Paul dans l'Eglise — la pensée de Dieu qui nous parle par Paul. En effet « la synthèse vivante de la pensée de Paul, qui est le but dernier de l'exégèse paulinienne, n'est pas pour nous, interprètes chrétiens, une simple pensée d'homme, comme lorsqu'il s'agit de la pensée d'un philosophe ou d'un moraliste profane; elle est expression de la pensée de Dieu, elle est message de Dieu; elle n'est pleinement comprise, dans ses raisons dernières les plus profondes, que par Dieu; certes, elle est en Paul chose personnelle, inti-

11. Nous reprenons ici une page du chapitre : *Exégèse catholique, exégèse protestante* (p. 284-285) de notre livre : *Sous les yeux de l'incroyant*, 2^e^ édit., Bruxelles, 1946 : ce chapitre visait à mettre en lumière cet aspect à la fois temporel et supra-temporel de l'enseignement du Christ et le fait nécessaire de son interprétation constante dans l'Eglise et par l'Eglise, vérités qui fondent le sens plénier. Deux exemples (La fondation de l'Eglise; l'institution de la Sainte Eucharistie) étaient destinés à marquer le rôle essentiel de cette méthode d'exégèse dans le catholicisme (en opposition au protestantisme libéral).

mement vécue, étroitement incorporée aux aspirations et aux expériences de l'homme ; mais elle est en même temps, bien plus profondément, chose de Dieu, qui seul a le secret des vérités les plus centrales de sa révélation... Paul est donc dépassé, dans sa propre pensée, par un plus grand que lui, le Maître même de toute pensée, qui ne s'est exprimé pleinement que dans la pensée humaine du Christ. Certes, l'exégète sincère ne peut nulle part donner un « coup de pouce » pour faire dire à Paul ce que dit l'Eglise d'aujourd'hui ; mais il doit savoir constater les « inachèvements » de Paul, les « limitations » de Paul, à la lumière des réponses plus pleines présentées par l'Eglise grâce à l'explicitation progressive de la révélation divine. Du reste, les « inachèvements » de Paul ne sont pas simplement négatifs ; « inachèvement » dit « commencement » ; que de fois, dans un membre de phrase, dans la convergence logique de deux lignes de pensée, l'exégète constatera l'étonnante actualité de saint Paul !... Dieu, qui a fait l'homme comme la société susceptibles d'évolution et de progrès, veut que la vérité divine, toujours substantiellement identique à elle-même, croisse dans les pensées et les cœurs humains, constamment adaptée au mouvement en avant de la vie de l'homme ici-bas ; dès lors il y aura dans la synthèse dogmatique actuelle, née des écrits inspirés, née des épîtres de Paul, des précisions, des explicitations, qui ne s'étaient trouvées qu'en germe, que virtuellement dans la pensée réfléchie de Paul, qui s'y étaient présentées sous un angle tout différent malgré l'homogénéité foncière. Tout cela entrait dans le plan original de Dieu, maître unique du temps et des époques, du passé, du présent et de l'avenir...

» Or c'est l'Eglise qui seule est contituée par Dieu comme « magistra veritatis », c'est en elle seule que la synthèse chrétienne s'élabore comme Dieu le veut, en elle seule que nous pouvons la découvrir et la vivre de plus en plus complètement au cours des siècles [12]. »

Que de fois, en considérant de plus près les conclusions dégagées par l'Eglise de textes de saint Paul, dans notre dogme catholique, l'exégète constatera d'une part que ces conclusions explicitent et achèvent ce qui n'était qu'ébauché par Paul, d'autre part qu'elles restent parfaitement homogènes à la pensée de Paul, dans la ligne exacte de sa pensée : tel apport de Paul à la pensée chrétienne, marqué dans tel texte déterminé, ne prend sa réelle valeur dans la vie chrétienne totale que précisément comme l'Eglise l'a parachevé, l'a explicité ; n'est-ce pas justement cela qui constitue le sens plénier ?

3°) *La synthèse théologique de la pensée de chaque auteur inspiré du Nouveau Testament n'est dans le plan divin qu'une partie d'une*

12. Nous reprenons ces lignes de notre article : *Exégèse critique et interprétation théologique,* dans *Mélanges Lebreton* (*Rech. Sc. Rel.,* 1951-1952), I, p. 237-252. On y trouvera, plus longuement développés, les principes rappelés ici.

synthèse doctrinale plus vaste, dont Dieu seul connaît le centre et contemple les multiples ramifications. La pensée de Paul doit venir se placer à côté de celle de Jean, de Pierre, de Jacques, pour que toutes ensemble constituent la synthèse chrétienne. Un exégète, qui interprète des écrivains profanes, n'est jamais autorisé à élucider, à préciser, à expliciter la pensée d'un écrivain par la pensée d'un autre écrivain de la même époque ou d'une époque antérieure, à moins de pouvoir découvrir et prouver historiquement une influence de l'un sur l'autre ou tout au moins une influence commune du milieu sur l'un comme sur l'autre. Si, au contraire, il s'agit d'auteurs inspirés, qui sont par exemple tous deux témoins du milieu de pensée de l'Eglise primitive, milieu de pensée que dans l'hypothèse chrétienne Dieu lui-même dirige vers sa synthèse divine totale comme il les dirige eux-mêmes personnellement vers la même synthèse, l'exégète catholique aura à tenir compte de ce facteur divin dans ses interprétations : cela ne l'autorisera certes pas, comme exégète, à poser témérairement des concordismes prématurés entre auteurs inspirés différents, mais cela l'aidera plus d'une fois, là où la pensée de Paul, ou de Jean, ou de Luc, semble s'arrêter, à mieux percevoir, à la lumière de la révélation totale qui s'explicite progressivement, l'accord foncier des diverses pensées inspirées particulières, à mieux discerner la direction générale de chaque mouvement de pensée particulier dans le sens de la synthèse doctrinale aujourd'hui acquise, à mieux comprendre et à mieux se justifier, devant ses exigences d'historien, le progrès du dogme tel qu'il s'est réalisé dans l'Eglise *sur la base de la convergence des divers écrits inspirés vécus dans la pensée chrétienne.* Encore une fois, tout cela n'apparaît cohérent et intelligible que moyennant la conception du sens plénier de certains textes inspirés.

4°) *Il semble logique d'étendre les principes fondamentaux en cette matière plus largement encore en considérant, dans son ensemble, la tâche de l'Eglise.* « L'Eglise [13], par la pensée et la vie de ses pasteurs, de ses saints, de ses docteurs, de ses théologiens, de tous ses fidèles, vit et pense synthétiquement l'Ecriture Sainte... Etroitement rattachée au passé par son Ecriture et sa tradition, elle est perpétuellement contrainte de repenser son dogme, de relire son Ecriture en fonction du présent... L'Ecriture Sainte n'est jamais pour l'Eglise un livre d'un passé révolu, qu'on n'atteint que par l'histoire; elle reste un livre du présent, qui s'éclaire à la lumière des acquisitions doctrinales, de siècle en siècle. En un certain sens — à bien comprendre toutefois si on ne veut pas tomber dans l'arbitraire —, en un certain sens le Nouveau Testament a comme un double contexte : d'abord

13. Nous nous inspirons ici de notre article : *Les limites de la preuve d'Ecriture Sainte en théologie,* dans *Nouv. Rev. Théol.,* 1949, p. 1028.

le contexte de l'époque de sa publication; ensuite, mais homogène évidemment à ce contexte des origines, le contexte de chaque époque jusqu'à la fin des temps. »

A chacun des tournants de l'histoire, la vie chrétienne, intensément vécue et profondément comprise dans l'Esprit et dans l'Eglise en fonction du monde contemporain, a projeté sa lumière sur l'interprétation de la parole de Dieu. Ce grand travail l'Eglise l'a accompli de siècle en siècle, à travers et souvent à l'occasion des erreurs mêmes des hommes. Lorsque, aujourd'hui, nous jetons un regard sur l'ensemble de l'œuvre réalisée, un sentiment profond s'impose à nous : l'admiration pour l'intelligence supérieure que l'Eglise a toujours gardée des écrivains inspirés, pour la façon dont elle a guidé l'esprit chrétien à travers les siècles dans la fidélité à leur message. Nous ne parlons pas de l'exégèse individuelle de passages déterminés chez tels ou tels Pères de l'Eglise; on ferait là une moisson assez abondante d'erreurs d'interprétations, de contresens évidents. Nous parlons de cette marche de l'Eglise, tranquille, sûre et infaillible, au moment où des textes mal compris par les hommes risquaient de l'entraîner dans des voies désastreuses. Le cliquetis des discussions entre exégètes orthodoxes et exégètes hérétiques a pu être alors parfois assez décevant. Mais au delà des théologiens, au delà des exégètes, qui accomplissaient leur travail avec les ressources limitées de chaque époque, il y a eu l'Eglise qui par l'Esprit Saint a vu clair et a dirigé sûrement.

De plus en plus, l'expérience de la vie chrétienne a confirmé cette vérité dogmatique : l'Ecriture Sainte, qui doit accompagner l'humanité à travers les siècles, ne se suffit pas à elle-même; elle ne peut se comprendre selon Dieu que si elle est sans cesse interprétée dans l'Eglise et par l'Eglise.

CONCLUSIONS

A. *Les sens de l'Ecriture*

Nous n'avons plus qu'à exprimer ici en quelques formules ce qui vient d'être exposé et justifié.

a) *Sens littéral.* L'Ecriture Sainte est divino-humaine, parole de Dieu en langage d'homme. Tout ce que m'enseigne l'homme est, selon les modalités multiples et variées du langage humain, message de Dieu, parole de Dieu. Le premier sens que doit étudier l'exégète chrétien est donc le sens littéral compris et voulu par l'écrivain humain, tel qu'il se dégage des divers indices de son texte, selon les lois habituelles de toute interprétation exégétique, philologique et historique, mais en gardant toujours en vue les présupposés religieux et surnaturels des textes qu'on veut interpréter. L'encyclique « Divi-

no Afflante Spiritu » a été essentiellement une apologie du sens littéral de l'Ecriture et des méthodes philologiques, critiques et historiques nécessaires pour dégager ce sens littéral. Mais l'encyclique a marqué tout aussi nettement que le sens littéral fondamental de l'Ecriture était son sens religieux et théologique. L'interprétation littérale de l'Ecriture aura pour but de parvenir à une vue religieuse et théologique de l'ensemble de l'histoire sacrée (Ancien et Nouveau Testament), à une synthèse religieuse et théologique, aussi poussée que possible, de la pensée de chaque auteur inspiré, à une théologie complète de l'Ancien comme du Nouveau Testament. A qui pratique cette recherche du sens littéral complet, jusqu'à son sommet religieux et théologique, il apparaîtra clairement *que le sens littéral de la Bible est éminemment spirituel, bienfaisant et constructif pour la pensée chrétienne,* et que, s'il doit s'appuyer toujours sur toutes les ressources de l'exégèse critique, philologique et historique, *il n'est pleinement intelligible qu'à la lumière de la foi en la transcendance du mystère de Dieu.*

b) *Sens typique.* L'interprétation typologique a toujours été pratiquée dans l'Eglise chrétienne, depuis Notre-Seigneur lui-même et les apôtres inspirés jusqu'à l'Eglise d'aujourd'hui et, en conséquence, doit être considérée comme théologiquement légitime et historiquement justifiée du point de vue surnaturel en même temps que spirituellement féconde; mais il importe extrêmement de respecter les modalités essentielles et les limites traditionnelles de cette méthode d'interprétation.

c) *Sens plénier.* Il faut admettre, nous semble-t-il, ce sens plus profond de l'Ecriture, voulu par Dieu, entrevu, vécu, obscurément, implicitement, mais non formellement par l'auteur humain, qui se dégage d'un texte à la lumière de la révélation s'explicitant dans l'Eglise et vécue intimement par elle [14].

---

14. Au delà de ces trois sens, nous ne voyons pas, pour notre part, de nécessité ou d'utilité de poser d'autres sens scripturaires. Le sens dit *« conséquent »*, qui déduit d'une vérité scripturaire posée comme majeure, moyennant un principe de raison posé comme mineure, une autre vérité, peut être interprétation théologique légitime, mais n'entre pas, strictement, dans l'exégèse scripturaire. Le sens *accommodatice,* qui n'est pas dans l'intention de l'auteur inspiré ni ne présente aucun indice d'être dans l'intention divine, est une simple application de textes ou de termes scripturaires à des faits ou personnages anciens ou actuels. La liturgie par exemple fera un choix de textes louant les patriarches d'Israël dans l'*Ecclésiastique,* XLIV, 16-27 et XLV, 3-20, pour en former l'éloge du confesseur pontife dans l'épître de la messe. Beaucoup de souvenirs mortuaires appliquent à la personnalité et à la vie du défunt des textes de l'Ecriture. Ces applications, ces accommodations sont légitimes, quand elles respectent le sens fondamental du texte sacré, mais elles ne constituent pas un sens accommodatice de la Bible, lequel n'existe pas comme sens scripturaire; elles constituent seulement une accommodation, une application des textes sacrés. Elles deviennent moins recommandables lorsqu'elles déforment le sens vrai de l'Ecriture pour mieux l'appliquer au sujet que l'on a en vue.

B. *L'Eglise, interprète authentique de l'Ecriture*

Dans l'encyclique « Divino afflante Spiritu », Pie XII a expressément déclaré (texte cité dans *N.R.Th.*, 1946, p. 794) que « parmi beaucoup de points exposés dans les Livres saints, légaux, historiques, sapientiaux et prophétiques, il en est seulement quelques-uns dont le sens a été défini par l'autorité de l'Eglise; et ils ne sont pas plus nombreux ceux au sujet desquels existe le sentiment unanime des Pères ». Le Saint-Père indiquait en outre les limites du contrôle ecclésiastique : « Dans les règles et les lois imposées par l'Eglise, il s'agit de la doctrine concernant la foi et les mœurs » (*ibid.*).

Ces textes tout récents éclairent vivement une situation doctrinale qui était restée trop longtemps imprécise. Ils fixent pour l'avenir une distinction essentielle entre l'esprit général de l'interprétation scripturaire, qui doit être conforme au sens chrétien de l'exégèse — tel qu'il s'exprime dans toute la vie et l'enseignement de l'Eglise et dans l'attitude d'esprit de l'interprétation des Pères — et la technique de l'exégèse qui n'est pas tenue à se conformer aux méthodes patristiques ou ecclésiastiques du passé. Certains exégètes catholiques d'autrefois avaient été souvent contrecarrés dans leur effort d'interprétation, sous prétexte qu'ils s'écartaient de certaines exégèses ecclésiastiques ou patristiques anciennes. L'encyclique restreint très franchement le domaine et le nombre des exégèses s'imposant de par l'autorité de l'Eglise. Mais elle met en même temps en pleine valeur ce qui est l'essentiel, légitimement obligatoire, de cette interprétation ecclésiastique et patristique : ce sens chrétien profond, cherchant à lire dans l'Ecriture — avec toute l'Eglise vivante, avec les Pères, les docteurs et les saints, en union avec le magistère — la révélation du mystère de Dieu.

L'Eglise ne revendique pas de charisme spécial de philologie ou d'histoire : ce qu'elle revendique justement c'est d'être *seule pleinement adaptée de par Dieu* à comprendre et à exprimer de mieux en mieux, au cours des siècles, à la lumière de l'Esprit, ce mystère de Dieu réalisé et se réalisant dans le Christ Jésus, qui est dit dans l'Ecriture. *C'est dans la mesure où ils seront étroitement unis à l'Eglise, à son esprit et à sa vie, que les chrétiens — pasteurs, docteurs, exégètes ou simples fidèles — seront adaptés à comprendre l'essentiel du message scripturaire.*

Jean LEVIE, S. J.

L'Annonce à Marie
et les annonces de naissances miraculeuses
de l'Ancien Testament

Le texte de l'Annonciation, tel qu'il nous est transmis par saint Luc, s'inscrit dans la ligne des annonces de naissances miraculeuses rapportées par les auteurs inspirés. Sans parler de l'annonce à Zacharie, on trouve déjà des annonciations dans l'Ancien Testament. Tout au début de l'histoire d'Israël, trois mystérieux visiteurs prédisent à Abraham et à Sara la réalisation en Isaac des promesses divines (*Gen.*, XVII, 15-22; XVIII, 1-15); et, beaucoup plus tard, au temps des Juges, un «ange du Seigneur» annonce à la mère de Samson la naissance de son fils (*Jud.*, XIII, 1-25).

Il peut être intéressant de comparer ces passages de la Bible pour découvrir, dans le texte de saint Luc, les éléments traditionnels, mais surtout, pour mettre en lumière l'extraordinaire nouveauté du récit évangélique. Nous nous attacherons surtout à la comparaison entre l'annonce à Abraham et l'annonce à Marie.

ABRAHAM (*Gen.*, XVIII, 1-15)	MARIE (*Luc*, I, 26-38)
	— Réjouis-toi, pleine de grâce, le Seigneur est avec toi (v. 28).
— Seigneur, si j'ai trouvé grâce à tes yeux (v. 4).	— Rassure-toi, Marie, car tu as trouvé grâce auprès de Dieu (v. 30).
— Je reviendrai, et voici, ta femme Sara aura un fils (v. 10).	— Voici, tu concevras et enfanteras un fils (v. 31).
— Sara rit en elle-même en disant : « Vieille comme je suis connaîtrais-je encore le plaisir? » (v. 12).	— Comment cela se fera-t-il puisque je ne connais pas d'homme (v. 34)
— Y a-t-il rien qui soit impossible à Dieu? (v. 14).	— Car rien n'est impossible à Dieu (v. 37).
	— Je suis la servante du Seigneur, qu'il m'advienne selon ta parole (v. 38).

Ce qui apparaît dès l'abord, dans cette comparaison des deux textes d'annonce, c'est la place que tient la Vierge Marie dans le dialogue avec le messager céleste. Dans le récit de la Genèse, c'est Abraham qui se précipite aux pieds de ses visiteurs et qui parle le premier; dans le récit de saint Luc, c'est l'ange qui prend la parole pour saluer Marie. Et si nous examinons les autres textes d'annonce, nous n'y trouvons aucun analogue de la salutation angélique, les messagers célestes donnent sans préambules la nouvelle qu'ils sont chargés de transmettre : « L'ange de Yahweh apparut à la femme et lui dit : Voici donc, tu es stérile et sans enfant, mais tu concevras et enfanteras un fils » (*Jud.*, XIII, 3); — « Ne crains point Zacharie, car ta prière a été exaucée, ta femme Elisabeth t'enfantera un fils que tu appelleras Jean » (*Luc*, I, 13). Dans l'annonce à Marie, l'ange Gabriel s'intéresse d'abord à la Vierge, et lui souhaite la joie messianique avant de lui parler du Fils qu'elle mettra au monde.

Le dialogue se poursuit alors, et l'ange chasse le trouble de Marie en lui affirmant qu'elle a « trouvé grâce auprès de Dieu ». Cette formule se retrouve presque mot pour mot dans l'annonce à Abraham[1]; mais il est intéressant de souligner que, dans la Genèse, la phrase est dite par Abraham sous forme de prière : « Seigneur, si j'ai trouvé grâce à tes yeux » (*Gen.,* XVIII, 4). Une fois de plus, saint Luc souligne donc par cette simple phrase la grandeur de Marie : elle n'a pas à s'efforcer de « trouver grâce auprès de Dieu », l'ange lui assure que déjà elle est devant Dieu une préférée, une femme choisie. C'est en effet un amour de prédilection qui est souvent signifié par l'expression « trouver grâce auprès de quelqu'un », l'exemple d'Esther le montre bien. Malgré les lois draconiennes qui interdisaient, sous peine de mort, l'accès auprès du roi, sans une invitation de sa part, la princesse juive entre chez son mari : « Et il arriva, lorsque le roi vit la reine Esther debout devant la cour, qu'elle trouva grâce à ses yeux » (*Est.,* V, 2); l'amour du souverain pour sa femme l'a emporté sur toutes les lois du royaume. Comme Esther, Marie peut s'approcher sans crainte du roi céleste, car elle a trouvé grâce auprès de Lui.

Après l'annonce de la naissance de Jésus, vient la question de Marie : « Comment cela se fera-t-il, puisque je ne connais pas d'homme? » (*Luc,* I, 34). Question qui peut paraître étonnante au premier abord, si on la prend au pied de la lettre, Marie affirme ne pas connaître d'homme, alors que saint Luc a pris soin de nous avertir qu'elle était déjà fiancée à Joseph (*Luc,* I, 27). On ne peut donc comprendre la question de Marie qu'en l'interprétant comme une décision de rester vierge, décision portant à la fois sur le présent et le futur[2]. Marie demande donc à l'ange comment concilier la naissance qui lui est annoncée avec sa décision de rester vierge.

Mais pour comprendre le sens de la virginité de Marie, il est éclairant de revenir à la comparaison entre l'annonce à Abraham et le texte de saint Luc. En effet, le schéma commun met en parallèle la question de Marie touchant sa virginité et le manque de foi de Sara fondé sur sa stérilité[3] : « Sara rit en elle-même en disant : Vieille comme je suis, connaîtrais-je encore le plaisir? » (*Gen.,* XVIII, 12). Cela nous conduit à chercher quelle peut être la signification de la stérilité dans l'Ancien Testament.

La stérilité est d'abord considérée comme une malédiction de Dieu : « Si un homme prend la femme de son frère, c'est une impureté; il a découvert la nudité de son frère : ils seront sans enfants » (*Lév.,* XX, 21); la bénédiction divine étant au contraire liée à la fécondité : « Dieu bénit (Adam et Eve) et leur dit : Soyez féconds, multipliez, remplissez la terre » (*Gen.,* I, 28); « Dieu bénit Noé et ses fils et leur dit : « Soyez féconds, multipliez et remplissez la terre » (*Gen.,* IX, 1); « Si vous écoutez mes ordonnances, si vous les gardez... Tu seras béni plus que tous les peuples; il n'y aura chez toi ni homme ni femme stérile » (*Dt.,* VII, 13, 14).

Cependant, la stérilité, tout en restant un opprobre, tient une grande place

---

1. On la trouve aussi dans l'histoire de la naissance de Samuel, mais Anne semble s'adresser plutôt au grand prêtre Héli qu'à Dieu lui-même : « Que ta servante trouve grâce à tes yeux » (*I Sam.,* 1, 18).

2. Le sens sémitique du verbe « connaître » dans ce passage (cfr *Gen.,* IV, 1, etc.) invite d'ailleurs à retrouver la forme hébraïque rendue par le grec γιγνώσκω. Cette forme est soit la première personne de l'inaccompli *'êda'*, soit le participe *yôdéa'* (cfr Joüon, *L'Evangile de Jésus-Christ,* commentaire de *Luc,* I, 34), dans les deux cas, il s'agit bien d'une affirmation portant à la fois sur le présent et sur le futur.

3. On trouve de même, dans l'annonce à Zacharie, une objection semblable, fondée sur la sérilité : « A quoi le reconnaîtrai-je, car je suis vieux et ma femme est avancée en âge » (*Luc,* I, 18).

dans l'histoire du peuple de Dieu. Sara est stérile (*Gen.*, XVI, 2) ; Rebecca est stérile (*Gen.*, XXV, 21) ; Rachel est stérile (*Gen.*, XXIX, 31) ; la mère de Samson est stérile (*Jud.*, XIII, 2) ; la mère de Samuel est stérile (*I Sam.*, I, 5) ; enfin, Elisabeth est stérile (*Luc*, I, 7).

Que signifie cette insistance de l'Ecriture? Le sens en est sans doute donné par saint Paul dans l'Epître aux Galates : « Il est écrit qu'Abraham eut deux fils, l'un de l'esclave, l'autre de la femme libre. Mais celui de l'esclave était l'enfant de la chair, celui de la femme libre, l'enfant de la promesse » (*Gal.*, IV, 22). La stérilité serait alors liée à la promesse, puisque Sara était stérile. Mais n'est-il pas paradoxal que la promesse faite « à la descendance » (*Gal.*, III, 16), et annonçant une multiplication charnelle du peuple de Dieu, soit liée à la stérilité de la femme? Les textes de la Bible nous permettent de résoudre cette contradiction apparente en nous montrant que la stérilité est, pour la femme, prise de conscience de son néant, et, pour Dieu, manifestation de sa Toute-Puissance.

Sur le plan humain, la stérilité attire au lieu de repousser : Rachel et Anne sont stériles, mais elles sont aimées de leur mari, elles sont les préférées (*Gen.*, XXIX, 30; *I Sam.*, I, 5). La stérilité de la femme provoque un amour plus grand, comme si le mari voulait compenser la tare physique de sa compagne. Mais, sur le plan religieux, si la stérilité attire aussi les préférences de Dieu, c'est pour d'autres raisons. C'est que la stérilité range la femme, qui en est atteinte, parmi ces « pauvres de Yahweh » dont la Bible nous parle si souvent. Il est à noter, en effet, que la mère de Samuel se place elle-même dans cette catégorie : en parlant de son affliction, elle emploie le mot hébreux *'ani*, un des termes qui désignent les « pauvres » (*I Sam.*, I, 11). Non point que la stérilité — pas plus que la pauvreté —, ne soit en principe agréable à Dieu, mais elle est quand même un don de Dieu [4], elle est une épreuve sanctifiante, elle oriente la femme vers une foi plus grande en Dieu seul. L'exemple de la mère de Samuel est le plus significatif en ce sens : « L'âme pleine d'amertume, elle pria Yahweh et versa beaucoup de larmes, et elle fit vœu en disant : Yahweh des armées, si vous daignez regarder l'affliction de votre servante » (*I Sam.*, I, 11). La stérilité conduit à une ouverture plus grande à la volonté de Dieu, à une prière plus humble. On trouve ici, dans le cas particulier de la stérilité, ce qui est vrai pour les « pauvres » en général. Comme l'écrit M. Gelin : « Le « pauvre » est devenu le client de Yahweh. La « pauvreté » a dit une puissance d'accueil à Dieu, une ouverture à Dieu, une disponibilité devant Yahweh, une humilité devant Dieu [5] ».

Traduction concrète de l'impuissance radicale de l'homme à réaliser le plan de Dieu, la stérilité permet la manifestation de la Toute-Puissance divine. Car c'est Dieu qui rend la fécondité : « Dieu se souvint de Rachel, il l'exauça et la rendit féconde » (*Gen.*, XXX, 22). Le Psaume 113 qui exalte la grandeur de Dieu et sa gloire universelle se termine par ce verset : « Il assied la stérile en sa maison, mère en ses fils heureuse ». Isaïe va même plus loin et chante « l'amour éternel » de Yahweh qui délivre de la stérilité : « Réjouis-toi, stérile, toi qui n'enfante pas, éclate de joie et d'allégresse, toi qui n'as pas été en travail, car les fils de l'esseulée [6] sont plus nombreux que les fils de la femme mariée, dit Yahweh » (LIV, 1-2).

---

4. C'est, en effet, Dieu lui-même qui rend stérile : son mari « aimait Anne, et Yahweh l'avait rendue stérile » (*I Sam.*, I, 5).

5. Gelin, *Les pauvres de Yahweh*, Paris, 1953, pp. 28, 29.

6. Nous traduisons « esseulée » et non « délaissée ». Le mot hébreux *šômémah* n'a en effet pas le même sens que le mot *'aṣûbah* qui lui signifie « délaissée », cfr v. 6 *Sômémah* signifie « désert », c'est un adjectif employé en particulier pour qualifier la terre déserte que l'eau ne vient pas féconder. Et le parallélis-

Cependant, bien qu'elle permette à la femme de s'ouvrir à l'action divine, et à Dieu de manifester sa Toute-Puissance, la stérilité reste une tare imposée du dehors comme un opprobre lié par la loi à certaines fautes. Tout se passe comme si Dieu était obligé de s'imposer à sa créature pour qu'enfin elle reconnaisse son néant et accepte l'initiative de son Seigneur.

Marie, dans son Magnificat, reprenant la parole d'Anne « Respexit humilitatem ancillae suae » (*Luc,* I, 48), se rattache aux « pauvres de Yahweh », et plus particulièrement au groupe des femmes méprisées pour leur stérilité. Elle souligne ainsi que tout lui vient de Dieu, mais sans doute veut-elle aussi mettre sa virginité en continuité avec la stérilité des femmes du peuple élu qui l'ont précédée. Et en effet, si la virginité est bien plus même qu'une stérilité voulue et choisie délibérément, elle reste une stérilité. Et l'on comprend que, dans un peuple comme le peuple juif où la descendance, et spécialement la descendance mâle, a une telle valeur religieuse, la stérilité, même volontaire, reste une tare suscitant l'humiliation [7].

Cependant, la virginité de Marie, choisie délibérément, montre une fois encore la grandeur de la Vierge et la place de son initiative personnelle dans le plan de Dieu. La stérilité n'était qu'une tare physique avant d'être assumée dans la prière, la virginité est dans son principe même un acte pleinement humain par lequel Marie se dévoue à Dieu.

Enfin, dernier parallèle entre l'annonce à Abraham et l'annonce à Marie. Les messages célestes se terminent tous les deux par une affirmation de la Toute-Puissance divine : « Rien n'est impossible à Dieu » (*Gen.,* XVIII, 14; *Luc,* I, 37).

Puis le récit de saint Luc se clôt par le départ de l'ange. Mais contrairement à ce qui se passe dans les autres annonciations où l'ange s'éloigne dès la fin de son message (*Gen.,* XVIII, 16; *Jud.,* XIII, 20; *Luc,* I, 21), Gabriel reste encore devant Marie et c'est elle qui parle la dernière pour donner son accord.

La comparaison du texte de saint Luc avec les annonces de naissances miraculeuses dans l'Ancien Testament met en lumière la continuité de l'initiative de Dieu qui dépasse toujours l'attente de sa créature; mais aussi le rôle tout à fait exceptionnel de Marie en face de cette initiative divine. Ce rôle exceptionnel est marqué par le salut de l'ange, puis il nous est expliqué par les deux paroles de Marie : « Je ne connais pas d'homme », « Voici la servante du Seigneur ». Dans ces deux paroles apparaît en effet toute l'originalité du rôle de Marie par rapport aux femmes de l'Ancien Testament. Alors que celles-ci subissaient l'opprobre de la stérilité, puis, reconnaissant leur néant et la Toute-Puissance de Dieu, s'ouvraient à la prière; Marie choisit l'opprobre, ou plutôt elle choisit Dieu malgré l'opprobre. Sa virginité est obéissance dans la foi parfaite, mais elle est en même temps choix personnel, collaboration effective à l'œuvre de Dieu. Les femmes stériles de l'Ancien Testament collaboraient à l'œuvre de Dieu dans l'ordre de la nature, Marie a renoncé dès l'abord à ce plan naturel, et c'est dans l'ordre de la foi qu'elle s'offre tout entière.

Fourvière. Michel ALLARD, S. J.

---

me confirme cette traduction. Le terme *b^{e}ûlah* qui fait antithèse signifie en effet « femme mariée », cfr *Dt.,* XXII, 22 : « Si l'on trouve un homme couché avec une femme mariée » (*b^{ee}ûlah*). Si bien que l'on peut voir peut-être dans ces versets d'Isaïe un pressentiment de la fécondité merveilleuse de la Vierge Marie.

7. C'est pourquoi, nous n'hésiterions pas à traduire ταπείνωσις par « humiliation ». M. Gelin, sans adopter cette traduction, montre bien que le sens d'« humilité » n'est pas encore courant à l'époque de la rédaction des Evangiles (*op. cit.,* pp. 127, 128).

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Lettre encyclique « Haurietis aquas in gaudio » du 15 mai 1956 sur le culte du Sacré-Cœur de Jésus. — (Texte latin dans *A.A.S.*, XXXXVIII, 1956, pp. 309-353. — Trad. franç. de la *N.R.Th.* Sous-titres de la trad. italienne de *L'Oss. Rom.*, 21-22 mai 1956) [1].

III. LA PART ACTIVE ET PROFONDE PRISE PAR LE SACRÉ-CŒUR À L'ŒUVRE SALVIFIQUE DU RÉDEMPTEUR

A. *Le Sacré-Cœur de Jésus, symbole d'amour parfait : sensible, spirituel, humain et divin*

Il Nous plaît maintenant, Vénérables Frères, pour recueillir de ces réflexions pieuses d'amples fruits de salut, de Nous arrêter quelque peu à la méditation et la contemplation des multiples sentiments humains et divins de notre Sauveur Jésus-Christ : sentiments dans lesquels son Cœur eut sa part au cours de sa vie terrestre, qu'il exprime encore maintenant et qu'il ne cessera d'exprimer dans l'éternité. C'est de l'Evangile principalement que nous viendra la lumière dont la clarté et la force nous permettront de pénétrer dans le sanctuaire de ce Cœur divin et d'admirer avec l'Apôtre des Gentils « la richesse surabondante de la grâce (de Dieu) que sa bonté nous octroie dans le Christ Jésus » (*Ephés.*, II, 7).

Un amour à la fois humain et divin palpite dans le Cœur adorable de Jésus-Christ dès l'instant où la Vierge Marie eut prononcé son généreux « Fiat », quand le Verbe de Dieu, comme le remarque l'Apôtre « dit en entrant dans le monde : Tu n'as voulu ni sacrifice ni oblation, mais tu m'as formé un corps. Tu n'as agréé ni holocaustes ni sacrifices pour le péché. Alors j'ai dit : Voici que je viens — c'est écrit de moi dans le rouleau du livre — pour faire, ô Dieu, ta volonté... C'est en raison de ce vouloir que nous sommes sanctifiés par l'oblation faite une fois pour toutes du corps de Jésus-Christ » (*Hébr.*, X, 5-7, 10). C'est encore un amour où s'unissent les sentiments de sa volonté humaine et son amour divin, qui l'animait lorsque, dans la maison de Nazareth, il s'entretenait de pensées célestes avec sa très douce Mère et avec Joseph son père putatif auquel il obéissait et qu'il aidait dans son travail de charpentier. De même, c'est ce triple amour dont Nous avons parlé qui le poussait à entreprendre ses longues courses apostoliques, à accomplir des miracles innombrables de résurrection ou de guérisons de toutes sortes, à supporter les fatigues, la sueur, la faim et la soif, à veiller la nuit adressant à son Père céleste une prière très aimante, à prononcer ses discours, proposer et expliquer ses paraboles, celles en particulier qui traitent de la miséricorde comme les paraboles de la drachme perdue, de la brebis égarée et du fils prodigue. A travers tous ces faits et ces paroles, c'est, comme le remarque S. Grégoire le Grand, le Cœur même de Dieu qui transparaît : « Apprends à connaître le Cœur de Dieu dans les paroles de

1. La traduction de la première partie de l'encyclique a paru dans le numéro de juin, pp. 638-649.

Dieu, afin de désirer plus ardemment les biens éternels » (*Registr. epist.*, IV, ep. 31 *ad Theodorum medicum* : *P.L.*, LXXVII, 706).

C'est une charité plus pressante encore qui remuait le Cœur de Jésus-Christ lorsque de sa bouche tombaient des paroles vibrantes de l'amour le plus ardent. Par exemple lorsque, voyant les foules harassées et affamées, il s'exclamait : « J'ai pitié de cette foule » (*Marc*, VIII, 2) ; lorsque, regardant Jérusalem, sa ville de prédilection, aveuglée par ses péchés et promise à la ruine totale, il prononçait ces mots : « Jérusalem, toi qui tues les Prophètes et qui lapides ceux qui te sont envoyés, que de fois ai-je voulu rassembler tes enfants comme la poule rassemble ses poussins sous ses ailes, mais vous n'avez pas voulu » (*Matth.*, XXIII, 37). Par ailleurs, c'est à la fois d'amour envers son Père et de sainte indignation que vibra son Cœur lorsqu'il vit le commerce sacrilège qui se faisait dans le Temple et qu'il réprimanda les profanateurs en disant : « Il est écrit : Ma maison sera appelée maison de prière ; mais vous en faites, vous, une caverne de brigands » (*Matth.*, XXI, 13).

Mais un sentiment très particulier d'amour et de crainte bouleversa son Cœur lorsqu'il vit s'approcher l'heure des tourments et lorsque dans un réflexe spontané de recul devant des douleurs excessives et devant la mort, il s'écria : « Mon Père, si c'est possible, que cette coupe passe loin de moi » (*Matth.*, XXVI, 39). D'autre part, ce fut chez lui un sentiment d'amour indéfectible mêlé de tristesse quand, salué par le traître qui le baisait, il lui adressa ces paroles où l'on peut voir l'ultime appel de son Cœur très miséricordieux lancé à un ami qui allait, dans l'endurcissement de son infâme trahison, le livrer aux bourreaux : « Ami, fais ta besogne. C'est avec un baiser que tu livres le Fils de l'Homme » (*Matth.*, XXVI, 50 ; *Luc*, XXII, 48) ; un mélange aussi de pitié et d'amour ardent lorsque, aux femmes pieuses qui s'apitoyaient sur lui quand il allait subir sans le mériter le supplice de la croix, il dit ces mots : « Filles de Jérusalem, ne pleurez pas sur moi ; pleurez plutôt sur vous-mêmes et sur vos enfants... Car, si on traite ainsi le bois vert, qu'en sera-t-il du sec ? » (*Luc*, XXIII, 28, 31).

Enfin, le Divin Rédempteur attaché à la croix sentit son Cœur vibrer de divers sentiments très profonds : l'amour le plus brûlant, la frayeur, la miséricorde, le désir le plus intense, l'apaisement serein. C'est ce qu'indiquent de façon expressive les paroles suivantes : « Père, pardonne-leur, car ils ne savent pas ce qu'ils font » (*Luc*, XXIII, 34) ; « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » (*Matth.*, XXVII, 46) ; « En vérité, je te le dis : aujourd'hui tu seras avec moi dans le paradis » (*Luc*, XXIII, 43) ; « J'ai soif » (*Jean*, XIX, 28) ; « Père, je remets mon esprit entre tes mains » (*Luc*, XXIII, 46).

B. *L'Eucharistie, la Vierge Marie et le Sacerdoce : dons du Cœur de Jésus*

Qui pourrait toutefois décrire comme il convient les mouvements qui, vrais signes de son amour infini, remplirent son Cœur divin en ces circonstances où il fit aux hommes ses dons les plus riches, c'est-à-dire quand il se donna dans l'Eucharistie, quand il nous confia sa très sainte Mère et nous fit participer au pouvoir sacerdotal ?

Déjà avant de partager le dernier repas avec ses disciples, sachant qu'il allait instituer le Sacrement de son Corps et de son Sang dont l'effusion devait consacrer la Nouvelle Alliance, le Christ avait senti son Cœur remué de sentiments très profonds qu'il exprimait à ses Apôtres par ces mots : « J'ai ardemment désiré manger cette pâque avec vous avant de souffrir » (*Luc*, XXII, 15). Et bien plus violents encore étaient certainement ces mouvements de son Cœur lorsque « il prit du pain, le rompit après avoir rendu grâces et le leur donna en disant : Ceci est mon corps donné pour vous. Faites ceci en souvenir de

moi. Et pareillement, après le souper, il prit la coupe en disant : Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang, versé pour vous » (*Luc,* XXII, 19-20).

A bon droit on peut donc affirmer que la divine Eucharistie, comme sacrement et comme sacrifice — sacrement confié aux hommes, sacrifice qu'il offre lui-même sans arrêt « du lever du soleil à son couchant » (*Mal.,* I, 11) —, est vraiment, ainsi que le pouvoir sacerdotal, un don du très Sacré Cœur de Jésus.

C'est encore un don très précieux de son très Saint Cœur, comme Nous l'avons dit, que celui qu'il nous a fait de la Mère de Dieu notre Mère très aimante à tous. Ayant enfanté notre Rédempteur selon la chair et ayant été son associée dans l'œuvre du retour à la grâce des fils d'Eve, elle fut aussi à juste titre saluée mère spirituelle de tout le genre humain. A ce sujet, S. Augustin écrit de la Vierge : « Elle est bien la mère des membres du Sauveur que nous sommes, nous, car par son amour elle a eu part à la naissance à l'Eglise des fidèles qui sont ses membres, à Lui la Tête » (*De sancta virginitate,* VI; *P.L.,* XL, 399).

De plus, au don non sanglant qu'il fit de lui-même sous les espèces du pain et du vin, notre Sauveur Jésus-Christ a voulu joindre, comme le principal témoignage de sa charité infinie, le sacrifice sanglant de la croix. Par là, il offrit un exemple de cette charité sublime qu'il proposait à ses disciples comme l'idéal le plus élevé de l'amour, quand il disait : « Nul ne peut l'emporter dans l'amour sur celui qui donne sa vie pour ses amis » (*Jean,* XV, 13). C'est pourquoi l'amour de Jésus-Christ le Fils de Dieu a manifesté par le sacrifice du Golgotha, excellemment et de façon décisive, l'amour de Dieu lui-même : « C'est à ceci que nous avons reconnu l'amour : Celui-là a donné sa vie pour nous. Nous aussi, nous devons donner notre vie pour nos frères » (*I Joh.,* III, 16). Et en vérité, notre Divin Rédempteur fut attaché à la croix plus par la force de l'amour que par la contrainte du bourreau; son sacrifice volontaire est le don suprême qu'il fit à tous les hommes, selon la formule concise de l'Apôtre : « Il m'a aimé et s'est livré pour moi » (*Gal.,* II, 20).

C. *L'Eglise et les Sacrements sont aussi des dons du Cœur de Jésus*

Il ne peut donc faire aucun doute que le très Sacré-Cœur de Jésus, puisqu'il est de façon très intime participant de la vie du Verbe Incarné et puisqu'il fut assumé comme un instrument de sa Divinité, ne soit aussi, tout autant que les autres membres de sa nature humaine, dans l'accomplissement des œuvres de grâce et de toute-puissance (cfr S. Thom., *Sum. Theol.,* III^{a}, q. 19, a. 1; éd. Léon., t. XI, 1903, p. 329), le légitime symbole de cette immense charité qui poussa notre Sauveur à épouser mystiquement l'Eglise par le moyen de son sang répandu : « Par amour pour l'Eglise dont il voulait faire son épouse, il a souffert » (*Sum. Theol. Suppl.,* q. 42, a. 1, ad 3^{m}; éd. Léon., t. XII, 1906, p. 81). En sorte que, du Cœur blessé du Rédempteur naquit l'Eglise, car c'est elle qui est la dispensatrice du Sang de la rédemption; et de ce Cœur aussi, la grâce sacramentelle, où les enfants de l'Eglise puisent la vie surnaturelle, coula abondamment, ainsi que nous le lisons dans la sainte Liturgie : « De son Cœur ouvert l'Eglise, Epouse du Christ, prend naissance... Vous qui, de votre Cœur, répandez la grâce » (Hymne des Vêpres de la Fête du Sacré-Cœur). Au sujet de cette notion de symbole qui n'était pas ignorée des Pères et des écrivains ecclésiastiques, pas même des plus anciens, le Docteur Commun, se faisant en quelque sorte l'écho de leurs pensées, écrit ce qui suit : « Du côté du Christ, l'eau coula pour la purification et le sang pour la rédemption. Ainsi le sang s'applique au sacrement de l'Eucharistie, l'eau au baptême; ce dernier toutefois n'ayant force de purification qu'en vertu du sang du Christ » (*Sum. Theol.,* III^{a} , q. 66, a. 3, ad 3^{m}; éd. Léon., t. XII, 1906, p. 65). Ce qui est écrit dans

ce passage à propos du côté du Christ, transpercé et ouvert par le soldat, doit se dire aussi de son Cœur qui fut certainement atteint par le coup de lance, étant donné que le soldat le donnait pour s'assurer de la mort de Jésus crucifié. Voilà pourquoi la bessure du Cœur très Sacré de Jésus, bien que celui-ci eût déjà cessé de vivre, demeure, à travers les siècles, l'image vivante de cette charité librement exercée par laquelle Dieu donna son Fils unique aux hommes pour leur salut et qui poussa le Christ à un tel amour envers nous tous qu'il alla jusqu'à s'immoler en victime sanglante pour nous sur le calvaire : « Le Christ nous a aimés et s'est livré lui-même pour nous en offrande et en sacrifice d'agréable odeur fait à Dieu » (*Ephés.*, V, 2).

D. *Le Cœur de Jésus symbole de son triple amour pour l'humanité, dans sa vie glorieuse*

Après que notre Sauveur fut monté au ciel avec son corps doué de l'éclat de la gloire éternelle, et qu'il se fut assis à la droite du Père, il continua à montrer à l'Eglise son Epouse cet amour ardent dont palpite aussi son Cœur. A ses mains, à ses pieds et au côté, il porte les marques lumineuses de ses blessures, qui symbolisent la triple victoire remportée sur le démon, sur le péché et sur la mort. Il garde aussi dans son Cœur, comme dans un écrin très précieux, ces immenses trésors de mérites, fruits de son triple triomphe et qu'il distribue abondamment au genre humain racheté. Telle est la vérité si consolante que l'Apôtre proclame par ces mots : « Etant monté sur les hauteurs, il a emmené les captifs, il a fait des dons aux hommes... Celui qui était descendu est celui-là même qui est monté au-dessus de tous les cieux, afin de tout remplir » (*Ephés.*, IV, 8, 10).

E. *La mission du Saint-Esprit, don du Cœur de Jésus*

Le don du Saint-Esprit envoyé aux Apôtres est, après son ascension triomphale à la droite du Père, le premier signe manifeste de la générosité de son amour. En effet, dix jours après, le Saint-Esprit donné par le Père Céleste descendit sur les Apôtres réunis au cénacle, en réalisation de la promesse faite à la dernière Cène : « Je demanderai au Père de vous donner un autre Intercesseur, qui soit à demeure avec vous pour toujours » (*Jean*, XIV, 16). Or, cet Esprit Saint, étant l'Amour personnel réciproque — c'est-à-dire l'amour du Père à l'égard du Fils et du Fils à l'égard du Père — est envoyé par l'un et l'autre. Ayant pris l'apparence de langues de feu, il infusa dans leurs âmes l'abondance de la divine charité, ainsi que la multitude de tous les autres charismes célestes. Cette infusion de la charité divine provient aussi de ce Cœur de notre Sauveur « en qui se trouvent cachés tous les trésors de la sagesse et de la science » (*Col.*, II, 3). En effet cette charité est un don du Cœur de Jésus et de son Esprit. Celui-ci est l'Esprit du Père et du Fils; c'est de lui que sort l'Eglise et qu'elle tire son extraordinaire force d'expansion jusqu'à s'étendre aux confins des nations païennes qu'avaient corrompues l'idolâtrie, la haine l'immoralité et la violence. Cette charité divine est le don le plus précieux du Cœur du Christ et de son Esprit. Elle remplit les Apôtres et les Martyrs de la force nécessaire pour lutter jusqu'à la mort, qu'ils affrontèrent héroïquement, afin de prêcher la vérité de l'Evangile et d'en porter témoignage par l'effusion de leur sang. Elle alluma au cœur des Docteurs de l'Eglise le zèle le plus ardent pour l'illustration et la défense de la foi. Elle soutint les vertus des Confesseurs et les poussa à des actions d'éclat pour le salut éternel et le service temporel de tous. Enfin elle amena les Vierges à renoncer spontanément et volontiers aux joies sensibles pour se consacrer entièrement à l'amour de l'Epoux

céleste. Pour la célébrer, cette divine charité qui, sortie du Cœur du Verbe Incarné, se répand par l'œuvre du Saint-Esprit dans l'âme de tous les croyants, l'Apôtre des Gentils a chanté cet hymne de victoire qui annonce le triomphe de Jésus-Christ et des membres de son Corps mystique sur tous les obstacles qui pourraient empêcher l'instauration du Règne divin de l'amour parmi les hommes : « Qui nous séparera de l'amour du Christ? Tribulation, angoisse, persécution, faim, nudité, péril, glaive?... Mais en tout cela, nous sommes plus que vainqueurs, grâce à celui qui nous a aimés. Car je suis convaincu que ni mort ni vie, ni anges ni principautés, ni présent ni futur, ni puissances, ni hauteur ni profondeur, ni rien d'autre de créé ne pourra nous séparer de l'amour que Dieu a pour nous dans le Christ Jésus notre Sauveur » (*Rom.*, VIII, 35, 37-39).

F. *Le culte du Sacré-Cœur de Jésus est le culte de la Personne du Verbe Incarné*

Rien n'empêche donc d'adorer le Cœur très Sacré de Jésus-Christ, puisqu'il est la participation, le symbole naturel et le plus expressif de cette charité inépuisable que notre Divin Rédempteur continue à porter à l'égard du genre humain. En effet, ce Cœur, bien que n'étant plus soumis aux émotions de cette vie mortelle, vit et bat; et il est indissolublement lié à la Personne du Verbe en laquelle et par laquelle il est uni à la Volonté divine. Et donc, puisque le Cœur du Christ déborde d'amour divin et humain, puisqu'il est plein des trésors de toutes les grâces que notre Rédempteur a acquis par sa vie, ses souffrances et sa mort, il est vraiment la source de cette charité éternelle que son Esprit répand dans tous les membres de son Corps mystique.

Ainsi le Cœur de notre Sauveur est comme l'image de la divine Personne du Verbe et de sa double nature, humaine et divine. Et nous pouvons aussi voir en lui non seulement le symbole, mais encore comme la synthèse de tout le mystère de notre Rédemption. Lorsque nous adorons le Cœur très Sacré de Jésus-Christ, en lui et par lui c'est à la fois l'amour incréé du Verbe Divin et son amour humain ainsi que tous ses autres sentiments et vertus que nous adorons. En effet, l'un et l'autre amour a poussé notre Rédempteur à s'immoler pour nous et pour l'Eglise entière, son Epouse, selon la parole de l'Apôtre : « Le Christ a aimé l'Eglise et s'est livré pour elle, afin de la sanctifier en la purifiant dans l'eau lustrale par une parole, voulant se présenter à lui-même une Eglise glorieuse, sans tache ni ride ni rien de semblable, qui fût sainte et irréprochable » (*Ephés.*, V, 25-27).

Le Christ a aimé son Eglise; maintenant encore il l'entoure de ce triple amour dont Nous avons parlé et qui précisément le pousse à se faire en quelque sorte « avocat » (cfr *I Joh.*, II, 1), pour nous obtenir la grâce et la miséricorde du Père, « toujours vivant pour intercéder en notre faveur » (*Hébr.*, VII, 25). Les prières qui partent de son amour inépuisable et qui vont jusqu'à son Père ne s'arrêtent jamais. Comme il le faisait « alors qu'il vivait dans la chair » (*Hébr.*, V, 7), maintenant encore triomphant dans les cieux, il prie le Père Céleste avec une efficacité tout aussi grande. A Celui qui « a aimé le monde au point de donner son Fils unique pour que tous ceux qui croient en lui ne périssent pas mais aient la vie éternelle » (*Jean*, III, 16), il montre son Cœur vivant et comme blessé, brûlant d'un amour plus ardent qu'au moment où il fut percé, déjà mort, par la lance du soldat romain : « C'est pour cela que (votre Cœur) a été blessé : pour que, par la blessure visible, nous voyions la blessure d'amour invisible » (S. Bonaventure, Opusc. X : *Vitis mystica*, c. III, n. 5; *Opera omnia*. Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1898, t. VIII, p. 164; cfr S. Thom., *Sum Theol.*, III^{a}, q. 54, a. 4; éd. Léon., t. XI, 1903, p. 513).

Il ne fait donc aucun doute que le Père Céleste, « qui n'a pas épargné son propre Fils, mais l'a livré pour nous tous » (*Rom.*, VIII, 32), lorsqu'il est sollicité par un si puissant Avocat avec un tel amour, ne communique à tout instant, par son entremise, à tous les hommes une abondance de grâces divines.

IV. ORIGINE ET PROGRÈS DU CULTE DU SACRÉ-CŒUR DE JÉSUS

A. *Préludes du culte du Sacré-Cœur dans la dévotion aux Saintes Plaies*

Nous avons voulu, Vénérables Frères, exposer en traits généraux, à vous et à tout le peuple chrétien, la nature profonde du culte du Sacré-Cœur de Jésus et les richesses immuables qui en sont le fruit, découvrant tout cela dans la doctrine révélée, prise comme source principale. Nous pensons que Nos indications, éclairées de la lumière de l'Evangile, ont bien montré que ce culte n'est rien d'autre, en substance, que le culte de l'amour divin et humain du Verbe Incarné, rien d'autre non plus que le culte de cet amour que le Père Céleste lui aussi et l'Esprit Saint portent aux pécheurs; car, comme l'enseigne le Docteur Angélique, la charité de l'Auguste Trinité est le principe de la Rédemption de l'homme, en tant que cette charité, débordant dans la volonté humaine de Jésus-Christ et dans son Cœur adorable, l'a amené, dans le même amour, à répandre son sang pour nous racheter de l'esclavage du péché (cfr *Sum. Theol.*, III[a], q. 48, a. 5; éd. Léon., t. XI, 1903, p. 467) : « Il est un baptême que je dois recevoir, et comme je suis dans l'angoisse jusqu'à ce que ce soit chose faite! » (*Luc*, XII, 50).

Il est donc bien sûr que le culte que nous rendons à l'amour de Dieu et de Jésus-Christ pour nous, sous le symbole auguste du Cœur transpercé de Notre Sauveur crucifié, ne fut jamais ignoré de la piété des fidèles, encore qu'il n'ait été clairement connu et propagé dans toute l'Eglise de façon extraordinaire qu'à une époque relativement récente, surtout depuis que le Seigneur lui-même manifesta ce secret divin de façon privée à quelques-uns de ses fils, surnaturellement privilégiés et choisis pour en être les messagers et les propagateurs.

En réalité donc, jamais ne manquèrent les âmes vouées à Dieu qui, à l'exemple de la Sainte Vierge, des Apôtres et des Pères de l'Eglise, pratiquèrent un culte d'adoration, d'action de grâces et d'amour envers la nature humaine très sainte du Christ et en particulier envers les plaies qui déchirèrent son corps dans sa passion rédemptrice.

Du reste, ne trouve-t-on pas déjà dans ces mots : « Mon Seigneur et mon Dieu » (*Jean*, XX, 28) que prononça l'apôtre Thomas, et qui traduisaient son passage de l'incrédulité à la foi, une profession indubitable de foi, d'adoration et d'amour, remontant de la nature humaine blessée du Seigneur jusqu'à la majesté de la Personne divine?

On peut donc dire qu'à la vue du Cœur transpercé du Sauveur, les hommes se sont sentis de plus en plus pressés d'honorer l'amour infini qu'il porte au genre humain : en effet, c'est pour les fidèles de toutes les époques qu'ont été dites les paroles du prophète Zacharie appliquées par l'évangéliste Jean à Jésus crucifié : « Ils regarderont celui qu'ils ont transpercé » (*Jean*, XIX, 37; cfr *Zach.*, XII, 10). Mais il faut cependant reconnaître que c'est seulement peu à peu et progressivement que ce même Cœur est devenu l'objet d'un culte particulier en tant qu'image de l'amour humain et divin du Verbe Incarné.

B. *Débuts et progrès du culte du Sacré-Cœur au moyen âge et dans les siècles suivants*

Si l'on veut relever les grandes étapes de ce culte au cours de l'histoire de la spiritualité, on rencontre tout de suite les noms de personnages qui en ce

domaine se firent remarquer et que l'on doit regarder comme des précurseurs d'une forme de piété qui, de manière privée et progressive, s'étendait de plus en plus dans les instituts religieux. Par exemple, S. Bonaventure, S. Albert le Grand, S. Gertrude, S. Catherine de Sienne, le Bx Henri Suso, S. Pierre Canisius, S. François de Sales firent beaucoup pour établir et promouvoir ce culte du Cœur très Sacré de Jésus. S. Jean Eudes composa le premier office liturgique en l'honneur du Sacré-Cœur; la fête solennelle, approuvée par de nombreux évêques de France, en fut célébrée pour la première fois le 20 octobre 1672. Mais la place la plus importante parmi les promoteurs de cette forme très haute de piété revient sans contredit à S. Marguerite-Marie Alacoque qui, avec l'aide du Bx Claude de la Colombière, son directeur, obtint par son zèle insigne que ce culte, qui au grand étonnement des fidèles prenait tant d'ampleur, fût instauré et qu'il fût, par ses caractéristiques propres de culte d'amour et de satisfaction, distingué de toutes les autres formes de piété chrétienne (cfr enc. *Miserentissimus Redemptor, A.A.S.,* XX, 1928, pp. 167-168).

Il suffit de rappeler le souvenir de ce temps où le culte du Sacré-Cœur s'étendait, pour comprendre que ses remarquables progrès tenaient au fait qu'il était en parfaite harmonie avec l'essence même de la religion chrétienne, qui est la religion de l'amour. On ne doit donc pas dire que ce culte naquit d'une révélation privée de Dieu, ni qu'il apparut subitement dans l'Eglise; mais au contraire qu'il surgit spontanément de la foi vivante et de la piété ardente que des âmes privilégiées montraient envers l'adorable Rédempteur et envers ses plaies glorieuses, témoignages de son immense amour capables d'émouvoir les âmes au plus haut point. Et donc il est évident que les révélations faites à S. Marguerite-Marie n'apportèrent rien de nouveau à la doctrine catholique. Mais leur importance réside en ceci que le Christ Notre-Seigneur, en montrant son Cœur, voulut d'une façon très particulière amener les hommes à contempler et honorer le mystère de l'amour très miséricordieux de Dieu envers le genre humain. C'est là le sens de cette manifestation spéciale : le Christ a présenté son Cœur, en termes exprès et répétés, comme un symbole servant à attirer les hommes à la reconnaissance de son amour; il l'a montré en même temps comme un signe et un gage de miséricorde et de grâce pour les nécessités de l'Eglise actuelle.

C. *Approbation par le Saint-Siège de la fête du Sacré-Cœur*

De plus, la preuve que ce culte découle des principes mêmes de la doctrine chrétienne, on la trouve clairement dans ce fait que le Siège Apostolique a approuvé la fête avant d'approuver les écrits de S. Marguerite-Marie. En effet, ce n'est pas proprement à partir d'une révélation privée, mais pour répondre aux vœux des fidèles que la Sacrée Congrégation des Rites, par son décret du 25 janvier 1765, approuvé par notre prédécesseur Clément XIII le 6 février de la même année, a concédé la célébration de la fête aux évêques de Pologne et à l'Archiconfrérie romaine du Sacré-Cœur. L'intention du Saint-Siège était bien d'étendre un culte déjà existant et florissant qui voulait « renouveler symboliquement le souvenir de cet amour divin » (cfr A. Gardellini, *Decreta authentica,* 1857, n. 4579, t. III, p. 174), qui poussa notre Sauveur à s'immoler pour l'expiation des crimes de l'humanité.

Cette première approbation, concédée comme privilège et dans des limites restreintes, fut suivie, à peu près un siècle plus tard, d'une seconde bien plus importante et rédigée en termes plus solennels. Nous voulons parler du décret de la Sacrée Congrégation des Rites, déjà mentionné plus haut, décret du 23 août 1856, par lequel Notre prédécesseur d'immortelle mémoire Pie IX, répondant aux demandes des évêques de France et du monde catholique presque tout

entier, étendit la fête du Sacré-Cœur à l'Eglise universelle et la fit célébrer liturgiquement (cfr *Decr. S.C. Rit.*, dans N. Nilles, *De rationibus festorum Sacratissimi Cordis Iesu et Purissimi Cordis Mariae*, 5e éd., Innsbruck, 1885, t. I, p. 167). Ce fait est à bon droit digne d'être retenu par les fidèles car, ainsi que nous le lisons dans la liturgie de cette fête : « Depuis lors, le culte du Sacré-Cœur, comme un fleuve débordant renversant tous les obstacles, se répandit à travers le monde ».

De tout ce que Nous avons exposé jusqu'ici, Vénérables Frères, il ressort clairement que les fidèles doivent chercher les fondements du culte du Sacré-Cœur dans l'Ecriture, la Tradition et la Liturgie, comme à leur source claire et profonde, s'ils veulent en pénétrer la nature intime et, par la méditation, y trouver l'aliment qui nourrira et augmentera leur piété. Et s'ils pratiquent ce culte assidûment, avec un esprit éclairé et élevé, ils ne pourront manquer de parvenir à cette connaissance savoureuse de la charité du Christ qui résume toute la vie chrétienne, comme l'Apôtre l'enseigne après l'avoir éprouvé lui-même : « C'est pourquoi je fléchis le genou devant le Père,... Qu'il vous accorde, en sa glorieuse richesse, d'être puissamment fortifiés par son Esprit pour la croissance de l'homme intérieur, d'avoir le Christ à demeure en vos cœurs grâce à la foi, demeurant enracinés dans la charité et fondés sur elle. Cela pour que vous puissiez... connaître la charité du Christ — qui surpasse toute connaissance —, en sorte que vous soyez remplis de toute la plénitude de Dieu » (*Ephés.*, III, 14, 16-19). Et de cette plénitude divine qui embrasse tout, l'image la plus expressive est le Cœur même du Christ Jésus : plénitude, disons-nous, qui est celle de la miséricorde propre au Nouveau Testament, le Testament sous l'instauration duquel « sont apparus la bonté de Dieu Notre Sauveur et son amour pour les hommes » (*Tit.*, III, 4). Car, « Dieu n'a pas envoyé son Fils dans le monde pour condamner le monde, mais pour que le monde soit sauvé par lui » (*Jean*, III, 17).

D. *Caractère spirituel et élevé du culte du Sacré-Cœur*

L'Eglise, qui a la mission d'enseigner le monde, a donc toujours été convaincue, dès l'époque où elle a promulgué ses premiers documents authentiques concernant le culte du Sacré-Cœur, que les expressions fondamentales de ce culte, c'est-à-dire les actes d'amour et de satisfaction par lesquels on honore l'Amour infini de Dieu pour le genre humain, n'étaient en aucune façon entachés de matérialisme et de superstition. Au contraire, elle a pensé que ce culte était une forme de piété qui parachevait pleinement la religion spirituelle et vraie que le Sauveur lui-même annonça dans son entretien avec la Samaritaine : « Mais l'heure vient — et nous y voilà — où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité; et ce sont bien là les adorateurs que réclame le Père. Dieu est esprit, et ses adorateurs doivent l'adorer en esprit et en vérité » (*Jean*, IV, 23-24).

C'est donc une impiété de prétendre que la contemplation du Cœur physique de Jésus empêche de pénétrer jusqu'à l'amour intime de Dieu et entrave la marche de l'âme dans son progrès vers la perfection. Cette fausse doctrine mystique, l'Eglise la rejette entièrement, comme elle rejeta, par la voix de Notre Prédécesseur d'heureuse mémoire Innocent XI, les déclarations de ceux qui prononçaient les erreurs suivantes : « (Les âmes adonnées à cette forme de vie intérieure) ne doivent pas exprimer d'acte d'amour envers la Sainte Vierge, les saints ou l'humanité du Christ, car, ces objets étant sensibles, l'amour qu'on leur manifeste est sensible lui aussi. Aucune créature, ni même la Vierge ni les saints, ne doit trouver place dans notre cœur; Dieu seul veut l'occuper et le posséder » (Innocent XI, Constit. Ap. *Coelestis Pastor*, 19 nov. 1687; *Bulla-*

rium Romanum, Rome, 1734, t. VIII, p. 443). Ceux qui pensent cela croient manifestement que l'image du Cœur du Christ ne dépasse pas la représentation de son amour sensible et qu'elle ne peut donc servir de fondement nouveau à un culte de latrie qui ne convient qu'à un objet proprement divin. Mais cette façon de comprendre les images saintes, chacun s'en rend compte, est tout à fait fausse, puisque leur signification beaucoup plus large est restreinte à des limites trop étroites. Ce n'est pas là l'opinion et l'enseignement des théologiens catholiques et parmi eux de S. Thomas qui écrit : « On ne pratique pas envers les images un culte de religion en tant qu'on les considère en elles-mêmes comme des choses, mais en tant qu'elles sont des images conduisant au Dieu Incarné. Le mouvement qui va à l'image comme telle ne s'arrête pas à celle-ci, mais se poursuit vers l'objet dont elle est l'image. Et donc du fait que l'on pratique envers les images du Christ un culte de religion, on ne spécifie pas une nouvelle forme de latrie ou de vertu de religion » (*Sum. Theol., II^a II^ae,* q. 81, a. 3, ad 3^m; éd. Léon., t. IX, 1897, p. 180). C'est donc à la Personne même du Verbe Incarné, comme à son terme, qu'est dirigé le culte relatif que l'on rend aux images, que ce soient les reliques de la passion que le Sauveur endura pour nous, ou le symbole même qui, par sa force d'expression, surpasse tous les autres, nous voulons dire le Cœur transpercé du Christ crucifié.

Par conséquent, de cet organe corporel qu'est le Cœur de Jésus-Christ et de sa signification naturelle, nous pouvons et devons, aidés par la foi, monter non seulement à la contemplation de son amour sensible, mais plus haut encore à la considération et l'adoration de son amour spirituel infus; et enfin, d'un élan à la fois tendre et sublime, parvenir jusqu'à la méditation et l'adoration de l'Amour divin du Verbe Incarné. Cela est légitime puisque la foi, qui nous dit que les deux natures humaine et divine sont unies dans la Personne du Christ, nous permet de concevoir les relations étroites qui existent entre l'amour sensible du Cœur physique de Jésus et son double amour spirituel, humain et divin. Car ces trois amours non seulement existent simultanément dans l'adorable Personne du Divin Rédempteur, mais ils sont aussi réunis entre eux par un lien naturel, en tant que l'amour humain et sensible est subordonné à l'amour divin et en reflète l'image par analogie. Nous ne voulons pas affirmer cependant que le Cœur de Jésus doit être regardé comme s'il était et si on adorait en lui l'image formelle, comme on dit, ou le signe parfait et absolu de son amour divin; car l'essence de cet amour ne peut être d'aucune manière traduite adéquatement par une image créée. Mais le fidèle, en honorant le Cœur de Jésus, adore en union avec l'Eglise le signe et comme le reflet de la Charité divine qui est allée jusqu'à aimer, même par l'organe du Cœur du Verbe Incarné, le genre humain souillé de tant de fautes.

Il est donc nécessaire, dans un point doctrinal si important et si délicat, que chacun retienne que la vérité du symbole naturel, par laquelle on met en relation le Cœur physique de Jésus avec la Personne du Verbe, se fonde tout entière sur la vérité première de l'union hypostatique. Si quelqu'un niait cela, il renouvellerait des erreurs que l'Eglise a déjà fréquemment condamnées, parce qu'elles contredisent l'unicité de la Personne du Christ dans la distinction et l'intégrité des deux natures.

Cette vérité essentielle étant bien établie, nous comprenons alors que le Cœur de Jésus est le Cœur de la Personne divine, c'est-à-dire du Verbe Incarné et que par lui est représenté et rendu en quelque sorte visible tout l'amour que le Christ eut pour nous et qu'il nous porte encore. Et c'est à cause de cela que l'on doit accorder au culte du Sacré-Cœur ce privilège d'être la mise en pratique la plus intégrale de la religion chrétienne. En effet, cette religion est la religion du Christ, dont l'expression se résume dans le Médiateur, homme et Dieu, de telle sorte qu'il n'est pas possible de parvenir au Cœur de Dieu sinon

par le Cœur du Christ, ainsi qu'il le dit lui-même : « C'est moi la voie, la vérité et la vie. Personne ne va au Père que par moi » (*Jean,* XIV, 6). Cela étant, on en conclut aisément que le culte du Sacré-Cœur, quant à sa substance, est à la fois le culte de l'amour dont Dieu nous a aimés par Jésus, et la pratique de l'amour que nous avons pour Dieu et le prochain. Ou, en d'autres termes, ce culte est rendu à l'amour de Dieu envers nous comme objet d'adoration, d'action de grâces et d'imitation ; mais son but est en même temps de porter à la perfection notre amour de Dieu et du prochain, en observant de jour en jour plus généreusement le *nouveau* commandement que le divin Maître laissa à ses Apôtres comme un testament sacré, quand il dit : « Je vous donne un commandement nouveau : que vous vous aimiez les uns les autres comme je vous ai aimés... Voici quel est mon commandement : que vous vous aimiez les uns les autres comme je vous ai aimés » (*Jean,* XIII, 34 ; XV, 12). Ce commandement est réellement *nouveau* et il est *propre* au Christ, comme dit S. Thomas : « La différence entre le Nouveau et l'Ancien Testament tient en peu de mots ; selon Jérémie : « Je conclurai avec la maison d'Israël une alliance nouvelle ». Que même sous l'Ancien Testament l'on ait pratiqué ce commandement sous l'effet d'une crainte et d'un amour saints, cela provient du Nouveau Testament ; et donc ce commandement était déjà dans l'Ancien, non toutefois comme lui appartenant en propre, mais comme préparation de la Loi nouvelle » (*Comment. in Evang. S. Ioann.,* c. XIII, lect. VII, 3 ; éd. Parme, 1860, t. X, p. 541).

V. MONITIONS ET EXHORTATIONS POUR UNE PRATIQUE PLUS ÉCLAIRÉE ET MIEUX FONDÉE DU CULTE DU SACRÉ-CŒUR DE JÉSUS

A. *Invitation à mieux comprendre et pratiquer les diverses formes de dévotion en l'honneur du Sacré-Cœur*

Avant d'achever cet exposé sur la notion exacte de ce culte et sur sa haute valeur pour la vie chrétienne — deux thèmes magnifiques et consolants que Nous avons développés —, Nous croyons opportun, Vénérables Frères, poussé que Nous sommes par la responsabilité de la charge apostolique confiée en premier lieu au bienheureux Pierre après sa triple profession d'amour envers le Christ Notre-Seigneur, de vous exhorter de nouveau et d'engager aussi par votre intermédiaire tous Nos fils très chers dans le Christ, à montrer un zèle toujours plus ardent pour la promotion de cette forme de piété si consolante. Car Nous avons confiance que notre époque également en retirera de grands avantages.

En vérité, si l'on considère bien les arguments sur lesquels se fonde le culte du Cœur transpercé de Jésus, tout le monde verra qu'il n'est pas question ici d'une forme ordinaire de piété, que l'on peut à loisir mettre au second rang ou regarder comme de peu d'importance. Mais il s'agit d'une pratique de la vertu de religion capable au plus haut point de conduire à la perfection chrétienne. En effet, si selon sa définition théologique commune qui est celle du Docteur Angélique « la dévotion ne paraît être rien d'autre que la volonté de se prêter promptement à tout ce qui regarde le service de Dieu » (*Sum. Theol., II^a II^{ae},* q. 82, a. 1 ; éd. Léon., t. IX, 1897, p. 187), peut-on trouver un service de Dieu plus obligé et plus nécessaire, et en même temps plus élevé et plus doux, que le service de l'amour ? Que peut-il y avoir pour Dieu de plus agréable et mieux reçu que ce service qui rend hommage à la Charité divine : hommage rendu lui-même par amour, puisque tout service spontané est en quelque sorte un don et que l'amour « a valeur de premier don en vertu duquel tous les dons gratuits sont accordés » (*Ibid.,* I^a, q. 38, a. 2 ; éd. Léon., t. IV, 1888, p. 393). Il faut donc estimer par-dessus tout cette forme de piété qui augmente le respect et

l'amour de l'homme envers Dieu, qui facilite et rend plus spontané son dévouement à l'amour divin; forme de piété que Notre-Seigneur lui-même a daigné proposer et recommander au peuple chrétien et que les Souverains Pontifes, en des interventions mémorables, ont défendue et hautement louée. C'est pourquoi ce serait une attitude téméraire, dommageable et offensante à l'égard de Dieu que de faire peu de cas de cet insigne bienfait donné par Jésus-Christ à son Eglise.

Cela étant, il ne fait aucun doute que les fidèles, en rendant hommage au très Sacré-Cœur de notre Rédempteur, satisfont à l'obligation si grave qu'ils ont de servir Dieu et en même temps se consacrent à leur Créateur et Rédempteur eux-mêmes tout entiers, leur personne, leurs affections et leurs actes, observant ainsi le précepte divin : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de tout ton esprit et de toutes tes forces » (*Marc,* XII, 30; *Matth.,* XXII, 37). Ils ont en outre la certitude qu'à ce service de Dieu ils ne sont pas poussés d'abord par un avantage personnel du corps ou de l'âme, temporel ou éternel, mais par la vue de la bonté de Dieu lui-même, à laquelle ils veulent rendre hommage par l'amour, l'adoration et la reconnaissance qu'ils lui doivent. S'il n'en était pas ainsi, le culte du Sacré-Cœur ne serait pas conforme au caractère authentique de la religion chrétienne; en effet, dans ce cas, par l'hommage rendu on n'aurait pas en vue en premier lieu l'amour divin — et c'est bien pour cela qu'à juste titre il arrive que l'on accuse de zèle intéressé ceux qui comprennent mal ce mode de piété si excellent ou le pratiquent sans discernement. Donc que tous soient bien persuadés que, dans l'exercice du culte du Cœur de Jésus, ce ne sont pas les œuvres extérieures de piété qui occupent la première place, et que l'on ne doit pas surtout y rechercher les avantages que le Christ Notre-Seigneur, dans des promesses faites de façon privée, ne s'est engagé précisément à accorder que pour qu'on accomplisse avec plus de ferveur les devoirs essentiels de la religion catholique qui sont l'amour et l'expiation, et pour que chacun retire de là surtout son profit spirituel.

Ainsi donc, Nous engageons tous Nos fils dans le Christ à adopter avec ferveur cette forme de dévotion, ceux qui déjà ont l'habitude de puiser aux sources vives du Cœur du Rédempteur, et ceux-là surtout qui, comme de simples spectateurs, la considèrent de loin, d'un esprit curieux et hésitant. Que ces derniers remarquent qu'il s'agit, comme Nous l'avons dit, d'un culte qui depuis longtemps existe dans l'Eglise et qui se fonde solidement sur les Evangiles eux-mêmes; qu'ils se souviennent que la Tradition et la Liturgie lui sont ouvertement favorables et que les Souverains Pontifes l'ont fréquemment et abondamment loué, ne se contentant pas d'établir et d'étendre à toute l'Eglise une fête en l'honneur du Cœur très auguste du Rédempteur, mais encore prenant l'initiative de consacrer solennellement au Sacré-Cœur le genre humain tout entier (cfr Léon XIII, enc. *Annum Sacrum* : *Acta Leonis,* vol. XIX, 1900, p. 71 sv.; *Decr. S.C. Rituum,* 28 juin 1899, dans *Decr. Auth.,* III, n. 3712; Pie XI, enc. *Miserentissimus Redemptor* : *A.A.S.,* 1928, p. 177 sv.; *Decr. S.C. Rituum,* 29 janv. 1929 : *A.A.S.,* XXI, 1929, p. 77). Ajoutons enfin à cela les fruits abondants et consolants que l'Eglise en retire, c'est-à-dire des conversions sans nombre, le regain de la foi, l'union plus étroite des fidèles avec notre très aimant Rédempteur; résultats dont on a pu voir des exemples fréquents et remarquables, principalement dans ces dernières décades.

En constatant autour de Nous cette remarquable diffusion et cette intensité de la piété envers le Sacré-Cœur parmi toutes les classes de fidèles, il Nous vient vraiment un profond sentiment de consolation et de joie. Et après avoir rendu grâces au Rédempteur, trésor infini de bonté, Nous ne pouvons Nous empêcher de féliciter paternellement tous ceux qui, soit dans le clergé, soit parmi les laïcs, ont collaboré activement à la propagation de ce culte.

B. *Utilité du culte du Sacré-Cœur pour les nécessités actuelles de l'Eglise*

Cependant, Vénérables Frères, bien que la dévotion envers le Sacré-Cœur ait produit partout des fruits de vie chrétienne, personne n'ignore que ni l'Eglise militante ni surtout la communauté civile des hommes, n'ont encore atteint cette forme plénière et absolue de perfection qui répond aux vœux de Jésus-Christ, l'Epoux mystique de l'Eglise et le Rédempteur du genre humain. Nombreux en effet sont les fils de l'Eglise qui déparent de souillures et de rides le visage de leur mère qu'ils reproduisent en eux; tous les fidèles n'excellent pas non plus dans cette sainteté de vie qui est leur vocation divine; tous les pécheurs qui ont quitté la maison du Père n'y sont pas revenus pour revêtir la *robe d'apparat* (*Luc,* XV, 22) et recevoir l'anneau, symbole de fidélité à l'époux de leur âme; tous les païens ne sont pas encore intégrés parmi les membres du Corps mystique du Christ. Bien plus! Si Nous sommes grandement affligé par la tiédeur de la foi chez les bons, qui laissent s'affaiblir et s'éteindre peu à peu la ferveur de la charité divine dans leur âme par la recherche illusoire des biens terrestres, il Nous est bien plus pénible encore de voir les entreprises des impies qui, poussés dirait-on par les puissances de l'enfer, maintenant plus que jamais, montrent ouvertement leur haine contre Dieu, contre l'Eglise et en particulier contre celui qui sur terre tient la place du Divin Rédempteur et est le représentant de sa charité envers les hommes, selon ces mots bien connus de S. Ambroise : « Pierre est interrogé sur ce qu'on dit du Christ, mais le Seigneur, lui, ne doute pas : il interroge non pas pour se renseigner, mais pour enseigner celui qu'il allait nous laisser après son ascension *comme représentant de son amour* » (*Exposit. in Evang. sec. Lucam,* l. X, n. 175; *P.L.,* XV, 1942).

La haine envers Dieu et envers ceux qui le représentent légitimement est véritablement une faute telle que n'en puisse commettre de plus grave l'homme créé à l'image et à la ressemblance de Dieu et destiné à jouir de l'amitié divine éternellement dans le ciel. En effet, c'est par la haine de Dieu que l'homme s'éloigne le plus du souverain Bien, qu'il est conduit à rejeter de soi et de ses semblables tout ce qui vient de Dieu, tout ce qui unit à Dieu et mène à la possession de Dieu, c'est-à-dire la vérité, la vertu, la paix, la justice (cfr S. Thomas, *Sum. Theol., II^a II^ae,* q. 34, a. 2; éd. Léon., t. VIII, 1895, p. 274).

C'est un fait malheureusement, que l'on constate un peu partout l'accroissement du nombre de ceux qui se posent en ennemis de Dieu, l'expansion des idées et des erreurs du matérialisme, l'amour effréné du plaisir. Quoi d'étonnant dès lors que s'affaiblisse chez beaucoup la charité, loi suprême de la religion chrétienne, fondement le plus stable de la justice vraie et parfaite, source principale de paix et de vrai bonheur! Ainsi que le Seigneur nous en a avertis : « L'iniquité allant grandissant, la charité du grand nombre se refroidira » (*Matth.,* XXIV, 12).

C. *Le culte du Sacré-Cœur, emblème de salut pour le monde moderne*

A la vue de tant de maux qui, maintenant plus que jamais, atteignent si cruellement les individus, les familles, les nations et l'univers tout entier, où faut-il, Vénérables Frères, rechercher le remède? Peut-on découvrir une forme de piété plus excellente que le culte du Sacré-Cœur, plus adaptée à la nature de la foi catholique, plus capable de remédier aux difficultés actuelles de l'Eglise et de l'humanité? Quel hommage religieux peut être plus élevé, plus tendre, plus salutaire, étant donné que le culte dont il s'agit n'a en vue que la Charité même de Dieu (cfr enc. *Miserentissimus Redemptor*; *A.A.S.,* XX, 1928, p. 166)? Finalement, quel objet plus que la Charité du Christ — stimulant que la piété envers le Sacré-Cœur augmente et entretient sans cesse — peut amener

les fidèles à mettre en pratique dans leur vie la loi évangélique, sans l'observance de laquelle l'instauration d'une vraie paix entre les hommes est impossible, comme l'enseigne le texte inspiré : « La paix, œuvre de justice » (*Is.*, XXXII, 17) ?

C'est pourquoi, suivant l'exemple de Notre Prédécesseur immédiat, il Nous plaît de reprendre à l'intention de tous Nos fils dans le Christ ces avertissements que Léon XIII d'immortelle mémoire adressait, à la fin du siècle précédent, à tous les fidèles et à tous ceux qui ont sincèrement à cœur leur salut et celui de la société civile : « Voici que s'offre aujourd'hui un second signe de bon augure, un présage vraiment divin : c'est le Cœur très Sacré de Jésus... brillant d'un éclat fulgurant au milieu des flammes. C'est en lui qu'il faut placer tous les espoirs ; c'est de lui qu'il faut réclamer et attendre le salut de l'humanité » (Enc. *Annum Sacrum* : *Acta Leonis,* vol. XIX, 1900, p. 79 ; enc. *Miserentissimus Redemptor* : *A.A.S.,* XX, 1928, p. 167).

C'est aussi Notre souhait le plus ardent que ceux qui se glorifient du nom de chrétiens et travaillent à l'extension du Règne du Christ dans le monde regardent la dévotion envers le Cœur de Jésus comme un emblème et une source d'unité, de salut, de paix. Cependant, que l'on ne croie pas que cet hommage fasse tort aux autres formes de piété par lesquelles le peuple chrétien, sous la conduite de l'Eglise, honore le divin Rédempteur. Bien au contraire, une piété ardente envers le Cœur de Jésus favorisera et développera certainement les autres pratiques, principalement le culte de la très sainte Croix et l'amour envers l'auguste Sacrement de l'autel. Car Nous pouvons l'affirmer — et les révélations faites par le Christ à S. Gertrude et à S. Marguerite-Marie le prouvent de façon admirable —, on n'aura jamais la vraie connaissance de Jésus crucifié, si l'on ne pénètre pas dans la mystique intimité de son Cœur. Et l'on ne pourra facilement concevoir la force de l'amour qui poussa le Christ à se faire notre nourriture spirituelle, si l'on ne pratique ce culte du Cœur Eucharistique de Jésus, dont le but est précisément, selon les paroles de Notre Prédécesseur d'heureuse mémoire Léon XIII, d'honorer « l'acte d'amour suprême par lequel notre Rédempteur, laissant déborder toutes les richesses de son Cœur, institua le Sacrement adorable de l'Eucharistie, afin de pouvoir demeurer avec nous jusqu'à la consommation des siècles » (*Litt. Apost. quibus Archisodalitas a Corde Eucharistico Iesu ad S. Ioachim de Urbe erigitur,* 17 févr. 1903 : *Acta Leonis,* vol. XXII, 1903, p. 307 sv. ; cfr enc. *Mirae caritatis,* 22 mai 1902 : *Acta Leonis,* vol. XXII, 1903, p. 116). En effet, « l'Eucharistie n'est pas une petite parcelle de son Cœur ; mais il nous l'a donnée dans la charité totale de son Cœur » (S. Albert le Grand, *De Eucharistia,* dist. VI, tr. 1, c. 1 : *Opera omnia,* éd. Borgnet, vol. XXXVIII, Paris, 1890, p. 358).

Enfin, désireux d'opposer un rempart ferme aux attaques impies des ennemis de Dieu et de l'Eglise, soucieux aussi de ramener la société civile à l'amour de Dieu et du prochain, Nous n'hésitons pas à affirmer que le culte du Sacré-Cœur est l'école la plus efficace de la Charité divine, de cette Charité qui précisément doit être le fondement du Règne de Dieu chez les individus, dans les familles, parmi les nations. Ainsi s'exprimait encore Léon XIII : « Le Règne de Jésus-Christ tire de la Charité divine sa force et sa beauté : un amour saint et ordonné en est la base et le sommet. De là découlent nécessairement les principes de vie suivants : accomplir fidèlement son devoir, ne pas faire tort au prochain, préférer les biens célestes aux autres, aimer Dieu par-dessus tout » (enc. *Tametsi* : *Acta Leonis,* vol. XX, 1900, p. 303).

Mais afin que du culte du Sacré-Cœur résultent pour la communauté chrétienne et tout le genre humain des avantages plus nombreux, que les fidèles aient soin de l'associer étroitement au culte envers le Cœur Immaculé de la

Mère de Dieu. Car, la volonté divine, dans la réalisation du salut, a été d'unir inséparablement la Vierge Marie au Christ, tellement que notre salut a sa source dans la charité et les souffrances de Jésus intimement associées aux douleurs de sa Mère. Aussi convient-il assurément que le peuple chrétien, puisqu'il a reçu la vie divine du Christ par Marie, ajoute aux hommages dus en premier lieu au Sacré-Cœur, ses sentiments de piété, d'amour, de reconnaissance et de réparation envers le Cœur très aimant de sa Mère céleste. Au reste, à ce dessein très sage et très suave de la Providence répond bien l'acte mémorable par lequel Nous-même avons consacré solennellement au Cœur très pur de la Bienheureuse Vierge Marie la sainte Eglise et la terre entière (cfr *A.A.S.*, XXXIV, 1942, p. 345 sv.).

D. *Invitation à célébrer le centenaire de la fête du Sacré-Cœur*

Or, cette année, ainsi que Nous l'avons signalé, se commémore le centenaire de l'extension à toute l'Eglise, par Notre Prédécesseur d'heureuse mémoire Pie IX, de la fête du Sacré-Cœur. C'est pourquoi, Nous désirons vivement, Vénérables Frères, que cet anniversaire soit célébré solennellement par le peuple chrétien en des hommages publics d'adoration, d'action de grâces et d'expiation envers le Divin Cœur de Jésus. Ces fêtes de la joie et de la piété chrétienne seront certainement célébrées avec un zèle tout particulier, en communion avec la charité et les prières de toute la Chrétienté, dans le pays qui a vu naître, selon le dessein providentiel, la sainte Religieuse qui fut l'initiatrice et l'infatigable propagatrice de ce culte.

En attendant, réconforté par un très doux espoir et escomptant déjà les fruits spirituels que Nous verrons, Nous en avons confiance, déborder dans l'Eglise par le culte du Sacré-Cœur, — si du moins on le comprend correctement, selon que Nous l'avons exposé et si on le pratique avec zèle — Nous supplions Dieu qu'il veuille dans sa bonté exaucer Nos vœux ardents par le secours de sa grâce. Puisse la Bonté divine faire qu'à la suite des cérémonies de cette année la dévotion des fidèles s'accroisse de jour en jour envers le Sacré Cœur de Jésus; et que son Règne très doux s'étende sur l'univers entier, son Règne « de vérité et de vie, de sainteté et de grâce, de justice, d'amour et de paix » (Préface du Christ-Roi) !

En heureux gage de ces bienfaits, à vous Vénérables Frères, au clergé et au peuple qui vous est confié, en particulier à ceux qui favorisent et propagent le culte du Sacré-Cœur, Nous accordons de tout cœur la Bénédiction Apostolique.

Donné à Rome, auprès de S. Pierre, le 15 mai 1956, dix-huitième année de Notre Pontificat.

PIUS PP. XII

COMMISSION BIBLIQUE

Instruction donnée aux Ordinaires des lieux au sujet des Associations bibliques, des réunions et des conférences du même genre, en date du 15 déc. 1955. — (*A.A.S.*, XXXXVIII, 1956, p. 61-64. — Trad. de *La Doc. Cath.*, 1956, c. 275-278).

Notre Saint-Père le Pape Pie XII heureusement régnant, dans l'encyclique *Divino afflante Spiritu* du 30 septembre 1943, entre diverses choses destinées à promouvoir d'une façon satisfaisante les études bibliques, a exhorté paternellement les évêques à augmenter continuellement et parfaire chez leurs fidèles le respect pour l'Ecriture sainte et à travailler efficacement à la faire connaître et aimer, à encourager par conséquent ces associations qui ont pour but la diffusion des livres saints, à recommander par la parole et la pratique la lecture et la méditation quotidienne de la Sainte Ecriture, particulièrement des Evangiles, à veiller à organiser, par eux-mêmes ou en recourant à d'autres orateurs sacrés particulièrement compétents, des conférences et des discussions publiques sur des sujets bibliques, enfin à encourager dans la mesure de leur possible les commentaires scientifiques sur les questions bibliques et à les diffuser convenablement parmi les différents milieux et groupes de leurs fidèles (cfr *A.A.S.*, XXXV, 1943, p. 321).

La Commission biblique pontificale, à qui a été spécialement confiée la charge de diriger et d'encourager les études bibliques, a appris avec beaucoup de joie, de diverses sources, avec quelle ardeur les évêques ont suivi ces exhortations du Souverain Pontife et quels fruits les fidèles, dans de nombreuses régions, ont retirés du renouveau d'intérêt pour les saints livres. Dans de nombreux endroits, les Ordinaires sont intelligemment aidés dans leurs efforts en faveur de la Bible par des associations bibliques récemment créées qui travaillent à promouvoir dans le public la connaissance et l'amour des livres sacrés, tant par des ouvrages et des commentaires que par des conférences et des discussions publiques. C'est avec beaucoup de fruit que sont organisées pour tous les fidèles des Journées bibliques ou des Congrès durant plusieurs jours (Semaines bibliques), où les sujets scripturaires sont étudiés d'une façon étendue et approfondie à l'usage de certains milieux.

Il ne fait aucun doute que par tous ces moyens, du moment qu'ils sont utilisés convenablement, on travaille à faire connaître et aimer chaque jour davantage la Sainte Ecriture. Cependant, pour bien arriver à cette fin, tous ces moyens doivent être préparés et conduits avec beaucoup de soin et de prudence. Il faut d'abord que les sujets qui sont étudiés dans les réunions soient convenablement choisis, particulièrement parmi ceux qui sont à même de faire connaître d'une façon plus approfondie la doctrine théologique des saints livres et d'augmenter chez les fidèles le culte et le respect des Saintes Ecritures, sans omettre les questions historiques, critiques, littéraires qui, dans chaque région, sont plus importantes ou plus ardemment discutées. Il faut ensuite que ceux qui prennent la parole dans ces réunions soient en tout point compétents dans les sujets traités, sincèrement obéissants aux règles édictées par le Saint-Siège, prudents et modérés dans les choses à proposer, parfaitement conscients des capacités tant scien-

tifiques que spirituelles de leur auditoire. Les nombreux rapports qui parviennent à cette Commission pontificale montrent très bien l'abondance des fruits que l'on peut retirer de ces réunions, si toutes ces choses sont observées avec soin.

Il faut cependant regretter que l'on ne satisfasse pas pleinement dans toutes les régions aux règles ci-dessus et que par là on coure le risque que ces réunions organisées par des associations bibliques ou par d'autres ne profitent pas suffisamment à tous ceux qui y assistent et que, bien plus, pour certains, elles servent davantage à leur « destruction » qu'à leur « édification » (cfr *II Cor.*, X, 8). On dit, en effet, que les orateurs ne sont pas toujours parfaitement compétents dans les sujets qu'il s'agit de traiter; que certains suivent trop facilement des auteurs peu recommandables ou bien admettent et divulguent d'une façon inconsidérée et téméraire des opinions douteuses ou fausses; qu'ils recommandent des livres ou des périodiques d'une valeur douteuse ou non approuvés, voire même interdits par l'autorité ecclésiastique : et cela parfois devant un auditoire qui n'est nullement préparé et formé pour examiner et juger de semblables questions. On rapporte même qu'il est arrivé que celui qui parlait prêtait peu d'attention aux règles que le Souverain Pontife heureusement régnant a rappelées avec gravité dans l'encyclique *Humani Generis* et proposait audacieusement des opinions condamnées par le magistère ecclésiastique ou bien substituait au sens littéral, parfaitement élaboré sous la vigilance de l'Eglise, quelque autre sens nouveau que l'on appelle symbolique et spirituel qu'ils affirment témérairement devoir dissiper les difficultés inhérentes du sens littéral (cfr *A.A.S.*, XLII, 1950, p. 569 et s.). Il ne peut échapper à personne que tout cela est extrêmement dangereux pour des auditeurs qui ne sont pas parfaitement versés dans les études bibliques.

C'est pourquoi, après avoir soigneusement examiné ces choses, la Commission biblique pontificale, en raison de sa charge, a estimé opportun de rappeler que ces associations, conférences et réunions bibliques, ainsi que les livres et les articles publiés dans des revues ou des journaux traitant de choses bibliques, puisqu'ils ont rapport aux choses religieuses et à la formation religieuse des fidèles, doivent être soumis à l'autorité et à la juridiction des Ordinaires. Pour qu'à l'avenir cela soit plus efficacement observé, il lui a plu de prescrire les mesures ci-après :

1. Toutes les associations bibliques, ainsi que leurs œuvres et leurs initiatives sont soumises à l'autorité et à la juridiction de l'Ordinaire compétent. L'Ordinaire compétent, si les associations ou Congrès dont il s'agit sont diocésains, est l'Ordinaire du lieu; s'ils sont interdiocésains, c'est l'Ordinaire dans le diocèse duquel l'association a le siège de sa direction, où la réunion ou bien la conférence doivent avoir lieu.

2. De nouvelles associations bibliques ou toutes autres conférences de ce genre ne peuvent pas être créées sans l'autorisation de l'Ordinaire compétent à qui il revient d'en examiner et approuver les statuts.

3. Les directeurs d'associations ou les présidents de toutes conférences doivent chaque année rendre compte à l'Ordinaire compétent de leur situation, de leurs membres et de leurs activités.

4. Les réunions que l'on appelle soit « Semaines bibliques », soit « Journées bibliques », où des sujets scripturaires devront être traités devant des auditeurs ne pratiquant pas *ex professo* l'étude de l'Ecriture Sainte, ne peuvent se tenir sans l'approbation de l'Ordinaire compétent. L'Ordinaire doit être informé en temps voulu des sujets qui seront traités et des orateurs par qui ils seront traités. Après la réunion, son président doit brièvement rendre compte au même Ordinaire des sujets qui y ont été traités, des discussions qui s'y sont déroulées et des conclusions qui ont été tirées. Il doit envoyer le même compte rendu au secrétaire de la Commission biblique pontificale en y ajoutant le programme de la réunion et la liste des orateurs.

5. Ne sont pas soumises aux règles prescrites dans le numéro 4 les conférences et réunions organisées par des professeurs d'Ecriture Sainte et autres spécialistes des questions bibliques pour examiner certaines questions et en discuter d'une façon scientifique. Mais même dans ces réunions, on doit veiller à ce que tout soit conforme aux principes de la doctrine chrétienne sains et éprouvés, et aux règles données par le Saint-Siège. En dehors des professeurs et des spécialistes, personne d'autre cependant ne peut être admis à ces réunions.

6. Ceux qui doivent préparer ou diriger les réunions dont il est question au numéro 4 doivent veiller avec soin à ce que, plutôt que de choses visant à satisfaire la curiosité ou le désir de nouveautés, on traite de sujets qui semblent pouvoir contribuer véritablement à donner aux auditeurs une solide doctrine pour leur foi et leur vie morale ascétique et exciter et augmenter en eux un amour sincère pour les livres saints. Ils doivent choisir des orateurs bien capables d'obtenir ces fins, conscients et avertis du degré de formation scientifique et spirituelle de leur auditoire. Ils doivent veiller, dans les sujets traités, plutôt que d'insister sur les difficultés et les choses douteuses, à exposer avec méthode les données positives claires et éprouvées. Si des difficultés et des objections doivent être étudiées devant certains auditoires, on doit, après avoir exposé équitablement et honnêtement la question, donner une réponse solide, bien étayée sur des arguments scientifiques.

Que les Ordinaires, à cause de leur amour pour le troupeau du Christ, s'attachent soigneusement à ce grave sujet et, s'ils ne peuvent pas le faire eux-mêmes, qu'ils en confient le soin à un prêtre de leur diocèse qui, bien instruit des questions bibliques, ayant une solide doctrine théologique et la prudence voulue, s'occupera de ces associations et réunions et en rendra compte à son Ordinaire, à certaines dates que ce dernier aura fixées. Qu'il surveille également avec soin les livres et les articles, soit édités, soit devant être édités, traitant de choses bibliques, et s'il estime que quelque chose doive être signalé, qu'il en réfère au même Ordinaire.

Si toutes ces choses sont soigneusement et exactement observées, il est permis d'espérer que ces très utiles associations, conférences et réunions bibliques produiront des fruits abondants pour faire grandir sans cesse la connaissance et l'amour de la parole de Dieu, promouvoir plus efficacement les études bibliques et travailler avec plus de fécondité au salut des âmes.

Notre Très Saint-Père le Pape Pie XII a bien voulu approuver cette instruction et a ordonné qu'elle devienne de droit public.

A Rome, le 15 décembre 1955.

ATHANASIUS MILLER, O.S.B.,
consulteur, secrétaire.

Bibliographie

ECRITURE SAINTE

Ancien Testament

I. Lewy. — *The Growth of the Pentateuch.* A literary, sociological and biographical Approach. New-York, Bookman Associates, 1955, 21 × 14 cm., 288 p. Prix : 4,50 $.

Né à Berlin, Immanuel Lewy a fait ses études à Tubingue, Berlin et Leipzig; il a d'abord vécu en Allemagne comme professeur et écrivain. En 1945, il est passé aux Etats-Unis où il s'est acquis la réputation d'un esprit très personnel et où il a provoqué bien des controverses en raison de l'originalité de ses idées. Quand I. Lewy aborde une question aussi débattue que la composition du Pentateuque, on ne s'étonnera donc pas qu'il manifeste l'intention d'apporter une solution neuve, si tant est qu'on puisse trouver du vraiment nouveau là où l'on a déjà tout essayé. Dans une précédente étude publiée en 1950 (*The Birth of the Bible — A new Approach*) comme dans celle que nous présentons ici, la thèse de l'auteur est que le Pentateuque, bien qu'il soit un livre composite, n'est pas une compilation de diverses sources primitivement indépendantes. Selon M. Lewy, le Pentateuque a débuté par un document de base, un Protopentateuque, chef-d'œuvre littéraire qui aurait été composé par le prophète Nathan pour servir à l'éducation du jeune Salomon. Au cours des années, au gré des hommes et des événements, ce document fondamental aurait été élargi, revu et annoté. Il serait ainsi devenu notre Pentateuque, ouvrage préexilien et même dans une large mesure antérieur à Amos et à Isaïe. G. Lambert, S. J.

P. Passelecq, O.S.B. — *La Genèse* (1re partie). Coll. La Sainte Bible expliquée, 3. Editions de Maredsous, 1955, 18 × 13 cm., 64 p. Prix : 15 frs. Abonnement par an (5 brochures) : 63 frs.

Les moines de Maredsous ont entrepris la publication d'explications élémentaires sur la Bible : ils se proposent d'éditer, au rythme de cinq par année, des brochures de 64 pages, jusqu'à ce que tout le texte sacré ait été commenté. On ne trouvera dans ces petits livrets ni controverses, ni critique textuelle, ni exposés théologiques, ni considérations mystiques. Il ne s'agit que d'une explication destinée au lecteur non initié. Dans ce premier fascicule sur la Genèse (chap. I-XVIII, 1-15), on trouve quarante lignes d'introduction au livre et vingt-cinq au récit de la création; le texte biblique est reproduit, chapitre par chapitre; puis, suivant l'ordre des versets, sont proposées les explications et interprétations. Le commentateur use d'une langue claire et il évite les expressions techniques. Ses annotations tiennent un juste milieu entre les notes réduites au strict minimum dans les éditions manuelles de la Bible et les commentaires plus développés : c'est, pourrait-on dire, une amplification de notes marginales. On ne peut que souhaiter un plein succès à cet effort tenté pour aider tous les chrétiens de bonne volonté à redécouvrir les richesses de la Bible. L'auteur s'estimera sans doute heureux si des lecteurs de sa brochure jugent le commentaire insuffisant : c'est que cette lecture aura provoqué en eux la faim et la soif de la parole de Dieu, et ils n'auront aucune peine à trouver satisfaction en s'adressant à des ouvrages plus développés. G. Lambert, S. J.

Numeri und Deuteronomium übersetzt und erklärt v. K. Fr. Krämer. Coll. Die Heilige Schrift für das Leben erklärt, Band II/1. Fribourg-en-B., Herder, 1955, 23 × 15 cm., XVI-610 p. Prix : 26 marks broché ; 30 ou 38 marks relié ; en souscription : 22, 26 ou 34 marks.

Les lecteurs de la *Nouvelle Revue Théologique* connaissent cette excellente collection publiée par la Maison Herder : « L'Ecriture Sainte expliquée pour la vie ». Depuis 1950, ont été publiés le livre des douze prophètes (*N.R.Th.*, 1951, p. 762), les Chroniques (*N.R.Th.*, 1953, p. 649) ; les Rois (*N.R.Th.*, 1954, p. 425), Esdras, Néhémie, Tobie, Judith et Esther (*N.R.Th.*, 1954, p. 426), Daniel, Lamentations, Baruch (*N.R.Th.*, 1954, p. 753). Voici maintenant un important volume de 626 pages contenant le commentaire des Nombres et du Deutéronome. Son auteur, le Dr Karl Fr. Krämer, professeur à Fribourg, avait terminé ce travail pendant la dernière guerre, mais des circonstances défavorables en ont retardé l'impression. Dans de brèves introductions sont traitées les questions relatives à l'origine et à la mosaïcité des quatrième et cinquième livres du Pentateuque. Pour les Nombres, on renvoie à des ouvrages qui traitent de la question du Pentateuque dans son ensemble. Pour le Deutéronome, on constate que l'exégèse catholique est arrivée à la conviction que nous n'avons plus ce livre dans la forme que lui avait donnée Moïse. L'auteur traite ces problèmes avec grande prudence. Il se montre aussi préoccupé de garder à ses commentaires le caractère propre à toute la collection : commentaire parénétique plutôt que scientifique, mais il fait observer à bon droit qu'aucune parénèse sérieuse n'est possible, si elle ne se fonde pas sur la connaissance de la signification littérale et historique des textes. Pour favoriser l'utilisation des commentaires au point de vue spirituel, l'auteur a clairement mis en relief les diverses sections, si bien que non seulement les parties narratives, mais même les parties juridiques peuvent apporter leur contribution à l'édification de la vie chrétienne.

G. Lambert, S. J.

A. Bruno. — *Die Bücher Samuel.* Eine rhythmische Untersuchung Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1955, 24 × 16 cm., 304 p. Prix : 25 Kr.

Les principes qui sont à la base de la composition poétique et strophique en hébreu n'ont pas encore été jusqu'ici exposés de manière à rallier tous les suffrages. Il n'existe aucune théorie ferme sur la strophique des Psaumes, le terrain est encore plus mouvant quand on aborde de ce point de vue l'étude des Prophètes. Mais cela devient une gageure, semble-t-il, de vouloir découvrir une strophique dans des livres qu'on a généralement considérés comme écrits en prose. Si Monsieur Jourdain faisait de la prose sans le savoir, l'auteur des livres de Samuel faisait-il de la poésie à son insu ? Ou du moins cette composition rythmique et strophique aurait-elle échappé jusqu'ici à la sagacité des chercheurs ? C'est ce que semble nous dire M. Arvid Bruno, qui n'en est pas à son coup d'essai : il a écrit des études similaires en 1953 et 1954 sur le livre d'Isaïe, la Genèse et l'Exode, le livre de Jérémie. En faisant paraître la présente étude, il en annonce une autre sur les livres des Rois. Dès 1935, il avait publié « Das hebräische Epos », premier essai sur la rythmique dans les livres de Samuel et des Rois : il reconnaît qu'il avait alors conduit son travail en partant de faux présupposés : « errare humanum est ». A-t-il maintenant découvert les vrais principes ? Il se trouve devant une autre difficulté : la découverte à Qumrân d'un fragment du premier livre de Samuel dont le texte se rapproche parfois plus des Septante que du texte hébreu actuel. Comme M. Bruno a basé tout son travail sur le texte massorétique, il serait fâcheux pour ses conclusions qu'on en vint à démontrer que les Septante représentent un hébreu plus original que ce texte de la Massore. Nous ne pouvons que le répéter : tout le travail repose sur une base peu solide. On serait tenté de dire que M. Bruno, en récompense de son initiative audacieuse, mérite d'aboutir à l'un ou l'autre résultat qui se révèle utile pour une meilleure appréciation des livres de Samuel. G. Lambert, S. J.

A. Weiser. — *Das Buch des Propheten Jeremia. Kapitel 25, 15-52, 34.* Coll. Das Alte Testament Deutsch, 21. Goettingue, Vandenhoeck & Ruprecht, 1955, 24 × 17 cm., p. 229-488. Prix : 9 marks cartonné ; 11,30 marks relié.

La *Nouvelle Revue Théologique* a présenté à ses lecteurs le commentaire fait par le même auteur des vingt-cinq premiers chapitres du livre de Jérémie (*N.R.Th.*, 1953, p. 756). En voici la continuation, avec, en fin de volume, comme il avait été annoncé, le chapitre de synthèse sur Jérémie et son œuvre (pp. 455-488). En une trentaine de pages, M. Weiser décrit d'abord la situation historique au temps de Jérémie et la position de Juda au milieu des empires terrestres. Il retrace ensuite ce que fut la vie et l'activité du prophète au temps des rois Josias et Jojakim. Une troisième section envisage la position de Jérémie en face de la religion de l'Ancien Testament, quelle fut sur lui l'influence du culte de Jahvé et quelle fut son originalité dans l'exercice de sa mission prophétique, comment il concevait ses rapports personnels avec Jahvé, les rapports du peuple avec son Dieu, ce qu'il pensait du péché, de la miséricorde divine et de la nouvelle alliance qu'un jour Dieu conclurait avec les hommes. Dans une dernière section de son étude, M. Weiser parle du livre de Jérémie ; il distingue soigneusement, comme il convient, la prédication orale du prophète, puis la constitution progressive du livre que nous possédons aujourd'hui dans la Bible. Dans ce dernier état, il n'est l'œuvre ni de Jérémie, ni de Baruch, mais, comme les autres livres prophétiques, il est le résultat d'un travail rédactionnel dont le détail n'est plus clairement perceptible, mais auquel plusieurs mains ont collaboré. Comme dans les fouilles d'un ancien tell palestinien, on peut encore reconnaître différentes couches de la tradition et parvenir ainsi à un coup d'œil d'ensemble sur la formation du livre. G. Lambert, S. J.

G. Vittonatto, O.P. — *Il libro di Geremia.* Coll. La Sacra Bibbia. Il vecchio Testamento. Turin, R. Berruti, 1955, 23 × 15 cm., x-590 p., 28 illustr. Prix : 2.500 lires.

Reprenant une œuvre commencée par le P. Sales, continuée par le P. Girotti, interrompue par la disparition de ce dernier, mort en 1945 dans un camp de concentration allemand, les Pères Dominicains de la Province de Piémont et Ligurie ont entrepris l'édition d'un commentaire complet de la Bible. L'œuvre est confiée à des exégètes formés à l'Ecole Biblique Saint-Etienne de Jérusalem. La traduction italienne sera faite sur les textes originaux. On entend user judicieusement et sans pesanteur des résultats de la critique. On fera une recherche approfondie du sens littéral et l'on s'efforcera de déterminer la place que chaque livre sacré occupe dans l'histoire de la révélation. Le premier volume publié est le livre de Jérémie. A la manière de la Sainte Bible de Pirot et Clamer, on trouve côte à côte la Vulgate latine et la traduction italienne faite sur l'hébreu. Les notes sont très développées : elles occupent habituellement plus de la moitié de la page. Elles témoignent d'un travail très approfondi et d'une documentation très étendue. En tête du volume, se lit une introduction de 80 pages où sont traitées les questions habituelles : époque de Jérémie, sa vie, son livre, la composition de ce livre, sa valeur littéraire, la théologie du prophète, Jérémie dans la liturgie romaine. Le volume est dédié à la mémoire du P. J. M. Lagrange « venerato maestro » et du P. G. Girotti « indimenticabile amico ». Cette étude sur Jérémie fait honneur à l'exégèse catholique italienne et fait bien augurer de la continuation de la collection. G. Lambert, S. J.

G. A. Birmingham. — *God's Iron.* A Life of the Prophet Jeremiah. Londres, G. Bles, 1955, 22 × 14 cm., 256 p. Prix : 16 sh.

C'est un charme de rencontrer parmi les écrivains de langue anglaise ces parfaits humanistes qui possèdent le talent de présenter la vie des grands personnages bibliques en utilisant un heureux mélange de science exacte et de littérature, d'art et d'érudition, de rigueur et d'imagination. C'est ce plaisir que l'on goûte

en lisant la vie du prophète Jérémie par George Birmingham, pseudonyme littéraire de feu le Docteur J. O. Hannay, de son vivant chanoine à la cathédrale protestante de Dublin. Le livre avait été publié d'abord en 1939, mais les bombardements allemands de 1940 avaient détruit tous les dépôts, si bien que le livre était resté pratiquement inconnu. L'auteur a décrit en ces termes l'intention de son œuvre : « Ce livre est un essai pour rendre intelligibles la vie et les écrits du prophète Jérémie. Il ne s'adresse pas aux savants et aux critiques, mais à tous ceux qui, touchés de la beauté des paroles qu'ils lisent dans la Bible, désirent les comprendre et savoir comment, quand et pourquoi elles furent écrites ». Avec l'aide des meilleurs commentateurs anglais et allemands, tels que Skinner, G. A. Smith, Driver, Cheyne, Duhm, Cornill, l'auteur a parfaitement atteint le but qu'il s'était assigné. G. Lambert, S. J.

J. Steinmann. — *Le livre de Job.* Coll. Lectio divina, 16. Paris, Edit. du Cerf, 1955, 23 × 14 cm., 390 p.

Voici un beau livre sur une des plus belles œuvres de la littérature, non seulement biblique, mais simplement humaine. On peut dire que l'auteur n'a rien négligé pour présenter à ses lecteurs un commentaire digne de l'œuvre à expliquer. Dans une introduction historique et littéraire, on étudie le cadre palestinien et l'ambiance littéraire où se situe l'œuvre au IV^e^ siècle avant J.C. On rappelle ensuite ce qu'était le problème de la souffrance en Egypte, en Babylonie, chez les poètes et philosophes grecs, contemporains de l'auteur de Job. On examine enfin les sources bibliques de Job, car il est incontestable que ce chef-d'œuvre se situe au terme d'une longue tradition littéraire en Israël. Dans une deuxième partie du commentaire, le drame de Job est présenté en traduction et orné d'un commentaire. M. Steinmann divise ce drame en cinq actes, avec un conte initial et un épilogue. Dans le conte initial on distingue six scènes. Le premier acte se caractérise par sept discours, le second par six, le troisième par cinq, le quatrième comporte l'ultime plaidoyer de Job; au cinquième acte, nous entendons la réponse de Jahvé. Enfin l'épilogue nous montre la déconfiture des sages et la nouvelle faveur de Job. Les chapitres suivants traitent de quelques problèmes tels que les additions à Job : discours d'Elihou, mystère de la sagesse, etc., les modifications apportées au texte original par des glossateurs, d'ailleurs inspirés, les caractères de la traduction de Job dans les Septante et la Vulgate latine. Une troisième partie met en relief quelques aspects de l'œuvre : la composition du livre, les caractères des personnages, le droit et la cosmogonie, le culte et la prophétie dans le livre de Job, le sens du livre (notons ici, à la page 309, une analyse d'Arthur Weiser remarquablement conduite et touchant au cœur du problème). Cette troisième partie se termine par une étude de la poésie de Job. D'une manière très originale, M. Steinmann présente dans une quatrième partie « quelques manières de lire Job ». Dans cette galerie de lecteurs, nous voyons défiler saint Grégoire le Grand, puis deux lecteurs du moyen âge : saint Albert le Grand et saint Thomas, puis encore deux lecteurs de l'âge classique : Dom Calmet et Jean-Jacques Duguet; le défilé continue avec Kierkegaard, Dostoïewsky, le poète Paul Claudel et quelques contemporains, parmi lesquels Gabriel Marcel. Cette dernière partie permet à l'auteur quelques considérations pertinentes sur différents types d'exégèse : littérale, typologique, accommodatice et... fantaisiste. En terminant, une simple question : peut-on employer le mot de Cambronne dans une traduction française de la Bible? G. Lambert, S. J.

THEOLOGIE BIBLIQUE

P. Heinisch. — *Christus der Erlöser im Alten Testament.* Vienne-Graz, Styria, 1955, 21 × 14 cm., 456 p. Prix : 95,40 S.

L'auteur passe en revue tous les textes de l'Ancien Testament que l'on considère habituellement comme contenant une prophétie relative au Messie et à son œuvre de rédemption. L'étude suit l'ordre chronologique : d'abord les textes antérieurs aux prophètes écrivains, puis les textes des prophètes antérieurs à

l'exil : Amos, Osée, Isaïe, Michée, Jérémie. Viennent ensuite les textes de l'époque exilienne : Ezéchiel et le Serviteur de Jahvé (*Isaïe*, 40-55). Parmi les textes postexiliens sont rangés Isaïe 60, Aggée, Zacharie, Malachie, Joël et Daniel. Une cinquième section traite de l'image du Messie dans la littérature juive postbiblique. Les sections ultérieures s'occupent de la manière dont les prophéties ont reçu leur accomplissement, de la distinction entre prophéties au sens littéral et au sens typique, de la Mère du Rédempteur annoncée dans l'Ancien Testament, enfin de l'espérance d'un rédempteur ou d'un libérateur dans les littératures antiques : Perse, Egypte, Babylone, sans oublier les vers célèbres du poète latin Virgile. Bref, une somme de ce que l'on dit généralement chez les catholiques au sujet des prophéties messianiques. Le seul nom de Paul Heinisch garantit un travail consciencieux, érudit, abondamment documenté, soucieux d'une doctrine traditionnelle. Est-ce à dire que dans les 450 pages de son livre on trouve la réponse à toutes les difficultés que posent les textes considérés comme prophéties messianiques? Nous n'oserions pas l'affirmer. Mais on constatera aisément que, sur plus d'un point, des exégètes catholiques ont proposé des solutions qui marquent un progrès incontestable et d'ailleurs nécessaire sur certaines positions défendues par le vieil exégète allemand. Cette dernière remarque n'enlève rien à la valeur très réelle du travail de Paul Heinisch. Comme témoin autorisé d'une époque, il rendra de précieux services dans l'étude de problèmes qui sont loin d'avoir reçu leur pleine élucidation.

G. Lambert, S. J.

H. Gross. — *Weltherrschaft als religiöse Idee im Alten Testament.* Coll. Bonner Biblische Beiträge, 6. Bonn, Hanstein, 1953, 25 × 18 cm., 157 p. Prix : 18 marks.

Thèse de doctorat présentée par l'auteur en 1951 à la Faculté de théologie de l'Université de Bonn. Les conclusions du travail sont les suivantes : les hagiographes de l'Ancien Testament sont persuadés que Jahvé possède l'empire universel sur toutes choses. Cette conviction prend une forme nettement caractérisée dans la prédication des prophètes appelés « écrivains » : ceux-ci mettent en relief la transcendance de Jahvé et le caractère moral de l'empire qu'il exerce. La bénédiction accordée à Abraham contient une promesse de salut qui assigne une place à part au peuple élu dans l'histoire de l'humanité. Cette promesse devait conduire Israël à devenir « un royaume de prêtres » et lui destinait une signification qui regardait le monde entier. Au temps des Rois se développe l'idée que les souverains d'Israël sont appelés à exercer l'empire universel, mais ce concept se détache progressivement de ses liens nationaux et terrestres pour prendre une allure plus religieuse. Le centre de gravité se modifie : de terrestre et politique qu'elle était, la conception devient morale et religieuse. Les rois historiques perdent leur signification : l'espérance qu'on attachait à la personne royale est reportée sur le Messie. Tout d'abord le Messie reste en relation avec la royauté dans l'idée qu'on se fait de la manière dont il accomplira l'espérance d'Israël. Mais après l'exil le Messie n'est plus attendu comme un « David redivivus » mais comme le prophète des peuples et le Serviteur souffrant. Finalement on le conçoit comme un fils d'homme descendu des cieux pour exercer un empire religieux qui transcende tout pouvoir politique, parce qu'il est instauré par Dieu. Au point de vue de l'histoire humaine, à la différence des grands empires terrestres, la domination universelle de Jahvé n'est pas atteinte ici-bas : elle ne se réalisera pleinement qu'à l'époque eschatologique du salut.

G. Lambert, S. J.

E. F. Sutcliffe, S. J. — *Providence and Suffering in the Old and New Testament.* Edimbourg, Nelson, 1955, 23 × 15 cm., VIII-176 p. Prix : 15 sh.

Le problème de la souffrance a toujours été une grave difficulté, dans tous les systèmes de pensée comme dans toutes les conceptions religieuses. Dans l'étude qu'il consacre à cette question, le R. P. Sutcliffe, professeur d'exégèse au Collège S. J. d'Heythrop (Angleterre), commence par rappeler ce qu'ont pensé

à ce sujet les Grecs, les Romains et les Egyptiens. En raison de l'affinité existant entre la pensée babylonienne et celle des Hébreux, un chapitre spécial est consacré à l'étude des textes cunéiformes. Le chapitre suivant parle du premier péché selon la Genèse et de ses conséquences. Le chapitre IV, intitulé « Corporate Solidarity » est une étude intéressante et bien documentée de la solidarité existant entre les membres d'une famille, d'une cité, d'une nation : elle aide à comprendre que la souffrance puisse être simplement la conséquence de l'appartenance à un groupement humain. Au chapitre cinquième, on trouve un exposé de la doctrine des Psaumes, avec cette remarque qu'elle était incomplète en raison du caractère incomplet de la révélation sur la vie future. Le chapitre suivant s'intitule : « Individual Retribution ». On a souvent dit que la doctrine de la responsabilité individuelle fait son apparition au sixième siècle, avec Jérémie et Ezéchiel : l'auteur montre que ces prophètes ont mis l'accent sur cette doctrine, mais qu'ils ne l'ont pas découverte. Le chapitre consacré à l'étude de la satisfaction vicaire offerte par un innocent qui souffre pour le coupable met en relief le progrès réalisé dans l'intelligence des voies de Dieu : ce progrès est surtout apparent dans le mystérieux personnage qui s'appelle l'Ebed Jahvé. Le livre de Job, étudié au chapitre huitième, nous montre que la souffrance d'un innocent peut servir à prouver la réalité de sa vertu, mais ce livre ne dépasse pas les conceptions de l'Ancien Testament, puisque Job retrouve finalement sa prospérité. Dans la révélation de l'Ancien Testament, un progrès est réalisé dans les livres grecs, tels que les Machabées et la Sagesse de Salomon : la souffrance est envisagée à la lumière de la vie future. On est au seuil du Nouveau Testament, dont la doctrine est exposée au chapitre dixième. Un dernier chapitre récapitule et synthétise la doctrine analysée dans les diverses sections du travail. G. Lambert, S. J.

J. A. Sanders. — *Suffering as Divine Discipline in the Old Testament and Post-Biblical Judaism.* Coll. Colgate Rochester Divinity School Bulletin. Vol. XXVIII. Special Issue. Rochester, Colgate Rochester Divinity School, 1955, 23 × 15 cm., VI-136 p.

Parmi les diverses solutions données au problème de la souffrance dans l'Ancien Testament, il en est une qui consiste à considérer la souffrance comme un moyen pédagogique employé par Dieu pour ramener son peuple à lui. C'est cette conception qui fait l'objet de la présente étude. L'auteur s'est d'abord astreint à une étude de vocabulaire et il a parcouru tous les passages de la Bible où se rencontrent des termes tels que « Yasar », « yakaḥ » et leurs dérivés. Un chapitre est consacré à considérer la souffrance comme une discipline divine dans la vie et le message de Jérémie, l'auteur étant convaincu que c'est dans Jérémie qu'on trouve l'exposé le plus clair de la pédagogie divine. Le chapitre suivant est une étude de la souffrance comme un moyen d'enseignement dans l'ensemble de l'Ancien Testament : soit qu'il s'agisse de la leçon qu'on tire de ses propres souffrances, soit qu'on apprenne cette leçon en considérant les souffrances d'autrui. Un cinquième chapitre étudie la souffrance comme enseignement divin dans le judaïsme postérieur à la Bible. Enfin le dernier chapitre expose les conclusions : on ne manquera pas de remarquer ce que dit l'auteur au sujet de Jérémie, du Second Isaïe et de l'Ebed Jahvé : pour Jim Alvin Sanders, « Ebed Yahweh » est le nom nouveau d'Israël. L'étude se termine par six pages de bibliographie critique. G. Lambert, S. J.

Moïse, l'homme de l'Alliance. Paris-Tournai-Rome, Desclée et C^ie^, 1955, 23 × 15 cm., 406 p.

Ce livre est l'œuvre de nombreux collaborateurs qui présentent le grand législateur des Hébreux tel qu'il a été vu dans l'Ancien Testament, dans le Judaïsme, dans le Nouveau Testament, dans la tradition chrétienne, dans la liturgie et l'iconographie, enfin dans l'Islam. Car c'est le sort des grands patriarches tels que Abraham, Moïse, Elie, d'être l'objet de la vénération des Juifs, des chrétiens et des musulmans.

Henri Cazelles a écrit quelques pages sur le difficile problème de Moïse devant l'histoire et Albert Gelin présente l'homme de l'Alliance, tel qu'il apparaît dans les divers documents de l'Ancien Testament. Bernard Botte traite de la « Vie de Moïse » par Philon. Géza Vermès tâche de fixer la figure de Moïse « au tournant des deux Testaments ». Renée Bloch décrit quelques aspects de la figure de Moïse dans la tradition rabbinique. Passant au Nouveau Testament, Albert Descamps parle de Moïse dans les Evangiles et dans la tradition apostolique non paulinienne, laissant à Paul Démann d'étudier Moïse et la Loi dans la pensée de saint Paul. Raymond-Marie Tonneau présente Moïse dans la tradition syrienne, en particulier chez Aphraate et saint Ephrem. Grand partisan de l'exégèse typologique, Jean Daniélou étudie Moïse comme exemple et figure chez Grégoire de Nysse. Auguste Luneau a examiné ce que les Pères latins ont dit de Moïse comme conducteur de peuple, homme de Dieu et précurseur et type du Christ. Jean Châtillon propose quelques brèves remarques sur des thèmes médiévaux où Moïse apparaît comme modèle de la vie parfaite. Kurt Hruby étudie la place de Moïse dans la liturgie synagogale et Jean Blanc décrit la fête de Moïse dans le rite byzantin. Jules Leroy passe en revue l'iconographie de Moïse dans la tradition juive et chrétienne. Pour terminer, voici l'Islam : Youakim Moubarac étudie Moïse dans le Coran et Louis Gardet parle de l'expérience intérieure du prophète Mûsâ (Moïse) selon quelques traditions sufies.

G. Lambert, S. J.

Elie le prophète. I. *Selon les Ecritures et les traditions chrétiennes.* Coll. Etudes Carmélitaines. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1956, 22 × 14 cm., 272 p., illustr. Prix : 200 frs belges.

Comme les « Cahiers Sioniens » l'avaient fait pour « Abraham, père des croyants » (1951) et pour « Moïse, l'homme de l'Alliance » (1954), les « Etudes Carmélitaines » publient des travaux en collaboration sur « Elie, le prophète ». L'œuvre complète comprendra deux volumes qui doivent constituer une « somme élianique ». L'autre tome parlera d'Elie dans le Judaïsme et l'Islam. Celui-ci parle d'Elie selon les Ecritures et les traditions chrétiennes. Par manière d'introduction, le P. Paul-Marie de la Croix, O.C.D., nous invite à le suivre dans le pèlerinage qu'il a accompli aux hauts lieux élianiques : Tisbé et le torrent de Kérit en Transjordanie, le Mont Carmel et le Tell el Khatil (colline du massacre), la montagne de Dieu : le Sinaï-Horeb, Samarie et le Jourdain, le Thabor. On trouve ensuite une anthologie de tous les textes de l'Ancien et du Nouveau Testament qui nous racontent l'histoire du prophète. Textes et annotations sont empruntés à la Bible de Jérusalem, mais de plus illustrés par des commentaires inédits du P. de Vaux. Jean Steinmann, utilisant ces textes et les données de l'histoire du temps, retrace ce qu'il intitule heureusement « la geste d'Elie dans l'Ancien Testament », tandis que le P. Boismard souligne l'influence que le grand prophète exerçait encore dans le Nouveau Testament. Gustave Bardy parle du souvenir d'Elie dans les Pères Grecs et Michel Hayek étudie la tradition syriaque. Le P. Hervé de l'Incarnation, O.C.D., traite d'Elie chez les Pères latins et Dom B. Botte, O.S.B., du prophète Elie dans l'Eglise chrétienne. Théodosy Spasky a étudié le culte du prophète et sa figure dans la tradition orientale. Le volume se termine par les recherches de Louis Réau concernant l'Iconographie du prophète Elie. Le livre est illustré d'une dizaine d'héliochromies remarquablement réussies.

G. Lambert, S. J.

Th. Chary. — *Les prophètes et le culte à partir de l'exil.* Coll. Bibliothèque de Théologie, Série III. Théologie Biblique, Vol. III. Paris-Tournai, Desclée & C^ie^, 1955, 23 × 16 cm., x-314 p. Prix : 150 frs belges.

Le Christ disait à la Samaritaine : « Dieu est esprit et ceux qui l'adorent doivent l'adorer en esprit et en vérité ». Dans quelle mesure cet idéal religieux a-t-il été préparé par les prophètes postexiliens? L'enquête minutieuse à laquelle s'est livré M. Th. Chary a pour but de répondre à cette question. De là les

nombreuses sections de cette étude où l'auteur analyse successivement le temple d'Ezéchiel et celui de Salomon, le temple d'Ezéchiel et le sanctuaire du code sacerdotal, le temple d'Ezéchiel et celui du chroniqueur, le culte dans la deuxième partie du livre d'Isaïe, chez Deutéro-Isaïe et chez Trito-Isaïe, le culte chez les prophètes, Aggée, Zacharie, Malachie, Joël, Deutéro-Zacharie, le culte dans le livre de Daniel, en y distinguant les sections prémachabéennes et machabéennes. Enfin, au chapitre dixième, l'auteur nous donne ses conclusions. Il ne cache pas la difficulté de dégager quelques lignes maîtresses et de découvrir une certaine évolution des institutions et des conceptions. Les génies prophétiques rencontrés sont si variés, les circonstances historiques si différentes qu'il est malaisé de réduire cette complexité à un commun dénominateur. On peut dire cependant d'une manière générale que les prophètes postexiliens restent fidèles dans leur ensemble aux positions fondamentales d'Ezéchiel, et que par leur prédication morale, ils ont certainement épuré les consciences et purifié le culte, mais ils ne l'ont pas élargi spatialement. Enfin l'auteur, ayant constaté la liaison entre sacerdoce et prophétisme, à partir de Trito-Isaïe jusqu'à l'époque machabéenne, n'a pas hésité à prendre position dans le débat relatif à l'attitude des prophètes en face du culte. Les prophètes postexiliens sont les héritiers authentiques des grands prophètes d'avant l'exil, même dans leurs idées au sujet du culte.

G. Lambert, S. J.

J. Hessen. — *Platonismus und Prophetismus.* Die antike und die biblische Geisteswelt in strukturvergleichender Betrachtung. 2e édit., Bâle, E. Reinhardt, 1955, 23 × 16 cm., 240 p. Prix : 10,50 frs cartonné ; 12,50 frs relié.

Les travaux se multiplient qui ont pour but d'établir une comparaison entre pensée grecque et pensée biblique. Rappelons l'étude de Th. Boman *Das Hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen* (cfr *N.R.Th.*, 1935, p. 752). L'étude du Dr Johannes Hessen, professeur de philosophie à l'Université de Cologne, est une réédition : la première édition a paru en 1939. On a loué la clarté des idées chez le philosophe allemand comme aussi la clarté de la langue qui les exprime. On a volontiers reconnu la maîtrise avec laquelle le Dr Hessen a montré l'opposition entre philosophie grecque et pensée biblique et parmi les différents écrits de cet auteur, on a généralement considéré « Platonismus und Prophetismus » comme celui où s'affirmait le mieux la maturité de sa pensée. Dans la préface à cette seconde édition, le Dr Hessen réaffirme ce qu'il considère comme la conclusion essentielle de son livre : il estime avoir démontré que la différence de structure interne de la pensée grecque et de la pensée biblique est telle qu'elle fait apparaître comme impossible une synthèse organique, comme par exemple l'a tentée saint Thomas d'Aquin. Poursuivant dans le domaine de la théologie ses travaux et ses recherches, il a écrit un autre livre intitulé « Griechische oder biblische Theologie? » où il a repris le vieux problème : le contenu du christianisme a-t-il été affecté par son passage de la forme d'expression sémitique à la forme grecque? Pour autant que nous sachions, ce second livre est encore à paraître. Il est aisé de comprendre que les idées du Dr Hessen provoquent des discussions parmi les philosophes et théologiens.

G. Lambert, S. J.

Fr. Vandenbroucke, O.S.B. — *Les psaumes et le Christ.* Louvain, Abbaye du Mont-César, 1955, 20 × 14 cm., 108 p.

Il nous souvient de ce professeur d'exégèse qui avait étonné certains auditeurs en déclarant : « Les Psaumes ne sont pas une littérature chrétienne ». Rien n'est cependant plus vrai : « En eux-mêmes en effet, au sens littéral, il est bien sûr que les psaumes se déroulent généralement dans une atmosphère infra-chrétienne », écrit Dom Vandenbroucke. D'autre part, il est non moins vrai que « dès ses origines les plus reculées l'Eglise a cherché à christianiser les psaumes ». C'est cette question de la christianisation du Psautier qui fait l'objet de la présente étude. D'une manière très judicieuse, l'auteur pose le problème et expose

les principes de solution : faut-il christianiser « par en haut » ou « par en bas » ? Faut-il considérer les Psaumes comme adressés au Christ ou bien le Christ est-il « le chantre idéal des Psaumes » ? L'auteur estime que les Pères nous laissent devant un point d'interrogation. L'examen du Nouveau Testament et de la liturgie permet de conclure que le plus généralement la christianisation se fait par en bas : les psaumes identifient nos sentiments à ceux du Christ, ce qui est conforme à la loi de la liturgie qui respecte la médiation du Christ et s'appuie sur elle pour monter vers le Père : *per Christum Dominum nostrum*. La deuxième partie de l'opuscule passe rapidement en revue les 150 psaumes pour signaler en quelques mots la meilleure manière de christianiser la récitation de chacun. Le petit livre de Dom Vandenbroucke sera utile à tous ceux qui veulent faire des Psaumes une vraie prière chrétienne : il leur enseignera d'une part le respect du sens littéral que ne cessent d'inculquer les documents récents du Magistère, il leur montrera d'autre part qu'il a toujours existé une tradition en faveur de l'adaptation du Psautier à la prière chrétienne. Loin de s'exclure, les deux tendances se complètent : le moyen le plus sûr de christianiser l'Ancien Testament, c'est d'en connaître d'abord le sens littéral, si toutefois on désire une adaptation judicieuse plutôt qu'abandonnée aux fantaisies de l'imagination.

G. Lambert, S. J.

R. de Pury. — *Job ou l'homme révolté*. Coll. Les cahiers du renouveau, XII. Genève, Labor et Fides, 1955, 19 × 13 cm., 60 p. Prix : 2,80 frs.

Selon R. de Pury, le problème du livre de Job n'est pas tant celui de la souffrance que celui de l'amour. Le prologue, nous dit-on, est à cet égard instructif et passionnant. On y trouve le secret dernier du drame : la lutte entre Dieu et Satan pour la possession du cœur de l'homme. Le livre de Job poserait de la manière la plus dramatique et la plus exemplaire la question des questions : Dieu a-t-il retrouvé l'amour de sa créature perdue? est-il parvenu à s'attacher un homme, à se faire aimer de Job? Et ce Job, aime-t-il Dieu « sans motif intéressé » ? Ce serait la gratuité du service chrétien qui serait ici en cause.

On peut se demander si l'auteur de ce cahier distingue assez soigneusement le sens littéral et le sens typologique du livre de Job. Au sens littéral, l'hagiographe se place non dans la perspective d'un amour totalement désintéressé, mais dans celle d'une justice divine qui sanctionne la vertu de l'homme ici-bas par des rétributions terrestres : c'est précisément ce qui arrive à la fin du livre. Le problème est plutôt celui du juste souffrant envisagé sous l'angle de la doctrine courante de la rétribution pour arriver finalement à une notion plus profonde, mais plus mystérieuse de la justice de Dieu, à laquelle l'homme doit se soumettre, en persistant dans sa foi, même si son esprit ne reçoit pas d'apaisement.

G. Lambert, S. J.

J. Daniélou. — *Les saints « païens » de l'Ancien Testament*. Paris, Edit. du Seuil, 1956, 19 × 14 cm., 176 p. Prix : 450 frs.

L'intention de l'auteur est de rendre leur place dans la liturgie et la catéchèse chrétienne à quelques personnages bien oubliés de l'Ancien Testament. Sont introduits dans cette galerie : Abel, Hénoch, Daniel, Noé, Job, Melchisédech, Lot et la reine de Saba. S'ils sont qualifiés de « païens », c'est pour ne pas les dénommer des « gentils » à la manière des anciens auteurs. Cette dernière expression serait la plus exacte, mais le R. P. Daniélou trouve qu'elle résonne bizarrement en français. Il suffit de s'entendre sur le sens : l'auteur précise qu'il englobe sous le terme de « païens » tous ceux qui sont étrangers aux alliances d'Abraham et de Jésus, qu'ils aient pratiqué des cultes idolâtriques ou que, comme ceci se vérifie pour nos personnages, leur religion ait été pure. Après cela, le lecteur est prêt à lire les pages intéressantes et riches de documentation que le R. P. Daniélou consacre à chacun de ses héros. En conclusion, l'auteur croit devoir justifier encore une fois son propos. « Ces saints, nous leur dirons maintenant adieu, car nous avons mieux à connaître. Mais pour pouvoir les oublier,

faut-il encore les avoir connus. La gloire qui rayonne du visage de Jésus-Christ obscurcit, nous dit saint Paul, celle qui rayonnait du visage de Moïse. Ainsi celle qui rayonne du visage de Moïse obscurcit celle qui rayonnait du visage de Noé. La nouvelle et éternelle alliance rend à jamais périmées celles qui l'ont précédée »... « Si la gloire de ces premiers saints nous est apparue déjà si grande, nous n'en comprendrons que mieux combien plus grande est celle de Celui qui les obscurcit. »

G. Lambert, S. J.

ETUDES AUGUSTINIENNES

Augustinus Magister. Congrès international augustinien. Paris, 21-24 septembre 1954. Tomes I-II. *Communications.* Tome III : *Actes.* 3 vols, Paris, Etudes augustiniennes, 1954-1955, 25 × 16 cm., XVI-1160 et 495 p. Prix : 4.000 frs pour les tomes I-II.

Le Congrès international augustinien tenu à Paris des 21 au 24 septembre 1954 a remporté un succès considérable et mérité. Les trois volumes exceptionnellement denses que groupe leur titre commun d'*Augustinus Magister* en constitueront un mémorial durable. Le bilan qu'ils révèlent est réconfortant: plus de 300 participants, 10 séances d'études dotées chacune d'un rapport (pour l'une, deux) dont l'un ou l'autre méritent l'épithète de « magistral », 140 communications enfin, très concentrées puisqu'il n'en est aucune qui ne traite d'Augustin ou de l'augustinisme. Le Congrès augustinien a eu un autre mérite : On n'y a pas seulement écouté, on y a surtout *discuté*. Les organisateurs décidèrent de supprimer la lecture des communications, ces interminables monologues, qui par leur masse même imposent la création de sections et de sous-sections, et rendent impossible toute discussion sérieuse. Les 112 communications parvenues à temps furent donc réunies en deux volumes de *Communications* mis à la disposition des congressistes dès avant le Congrès pour leur en permettre l'étude approfondie, tandis que onze rapporteurs se voyaient confier le soin de les grouper autour de centres d'intérêt déterminés, de les étudier, de les résumer, de souligner leurs tendances, concordances et divergences, de noter les problèmes soulevés et les solutions apportées ou entrevues; bref, d'introduire à l'intention des congressistes, toujours réunis en sessions plénières, une discussion aux buts bien définis. Enumérer ces rapports avec le nom des rapporteurs et le nombre (au moins approximatif) des communications que chacun d'eux se vit attribuer, témoignera aisément des thèmes principaux traités, du sérieux et de l'autorité des rapports et enfin des points « névralgiques » actuels des études augustiniennes. 1. Problèmes philologiques et littéraires (M^elle^ Mohrmann, 20 communications); 2. Les sources (Mgr Pellegrino, 6); 3. Le monachisme (Lambot, 3); 4. Les sources platoniciennes de l'augustinisme (Pincherle, 18); 5. Où en est la question de la mystique augustinienne (Mandouze, 13); 6. L'homme et la connaissance (Mgr Jolivet, 13); 7. La théologie de l'histoire (Marrou, 19); 8. Le mystère du Christ (Philips, 11); 9. Thèmes bibliques et exégétiques (Rondet, 8); 10. La théologie de la grâce (Deman, 11); 11. Influence augustinienne (Vignaux, 14). — L'intérêt porté aux questions littéraires et philologiques reste grand, à en juger tant par l'aperçu de M^elle^ Mohrmann que par le nombre des communications qu'elle a recensées. Dans ce rapport, et dans la discussion qui le suivit, l'accent a été mis surtout sur plusieurs problèmes de méthodologie critique générale, dont l'application à l'œuvre de saint Augustin apparaît fort délicate. Tels, celui des possibilités et des limites de la méthode des parallèles textuels, celui de la valeur d'utilisation à des fins critiques des termes flottants et de sens difficile à définir, enfin, celui de l'emploi des règles de critique interne pour l'établissement tant du texte que de son authenticité. Nous n'oserions pas dire que la discussion ait amené des conclusions bien nettes sur tous ces points : En fait ne s'agit-il pas de réalités si ténues que finalement la familiarité avec la langue, l'auteur et son milieu, l'esprit de finesse et un certain sens intuitif l'emporteront toujours dans leur maniement sur toutes les règles que l'on pourra formuler? — Au sujet des sources de saint Augustin, sources classiques latines, latines chré-

tiennes et grecques chrétiennes, ses relations avec les latins, Cicéron, Quintilien, saint Ambroise paraissent surtout avoir retenu l'attention. Toutefois le rapporteur n'a pu manquer de souligner les importants travaux d'Altaner dans l'élucidation du problème des sources grecques. Malheureusement aucune communication ne paraît avoir été faite au congrès lui-même sur cette question et la discussion n'a fait que montrer des possibilités ultérieures de recherches, en direction de Posidonius, p. ex., mais sans rien marquer de fort précis. — La philosophie de saint Augustin a très naturellement aussi fourni le sujet de nombreuses communications. Elles ont étudié l'influence générale ou les relations de la philosophie augustinienne avec les systèmes ultérieurs, thomistes ou modernes (Hessen, Hebensperger, Vega, etc.) mais le grand nombre, et très particulièrement la discussion, ont porté sur son platonisme. Nous ne signalerons que pour mémoire l'intervention de M. Châtillon qui préférerait, semble-t-il, aiguiller les recherches du côté d'Origène plutôt que vers Plotin (ou Porphyre), mais qui, malheureusement, n'a fait qu'exprimer sa conviction sans l'appuyer par des faits tangibles. Pour le reste les interventions de Henry, Courcelle, Plagnieux, Le Blond, Boyer, O'Meara, von Ivanka, Marrou, etc., leur ont permis à nouveau de situer leurs positions respectives, antérieurement exprimées dans leurs ouvrages ou articles sur cette question. — De M. Mandouze nous avons eu un rapport magistral sur l'état des recherches relatives à la mystique augustinienne. Entendons bien par là la double question : Saint Augustin a-t-il été personnellement un mystique, et son œuvre est-elle, au moins partiellement, celle d'un mystique? M. Mandouze s'est donné la peine de refaire l'historique de cette question, surtout depuis Butler (1922), jusqu'à nos jours en passant par Cayré, Boyer, Mager, Watkin, Maréchal, Hendrikx, Henry, von Ivanka, etc. Il y ajoute les travaux de Nygren, Burnaby, Hultgreen sur l'*Eros* et l'*Agapè,* puis une courte allusion à ceux sur la *fruitio Dei,* concepts fort connexes avec ceux de la mystique. Les mêmes divergences de vue que M. Mandouze avait constatées dans son sommaire historique de la recherche se sont encore manifestées dans la douzaine de communications présentées au Congrès et dans la discussion qui a suivi le rapport. M. Mandouze lui-même, dans les conclusions de celui-ci, signalait les aspects négatifs de la recherche telle qu'elle avait été poussée jusqu'ici, les écueils à éviter, les précisions à apporter jusque dans la terminologie de base. Le mot de la fin n'a-t-il pas été fort judicieusement apporté par M. von Ivanka, en conclusion des débats : « Nous voici renvoyés au problème central : qu'est-ce que la mystique? Impossible de parler clairement de « saint Augustin mystique » sans une définition généralement acceptée de la mystique »... — Le rapport de Mgr Jolivet sur l'homme et la connaissance a surtout été centré sur le thème de l'illumination augustinienne, pivot de sa doctrine de la connaissance. Ici encore les quatre communications principales sur le sujet (Warnach, Somers, Cilleruelo et Allers) n'ont pas montré l'unanimité qu'on aurait souhaitée, la dernière de ces communications multipliant les points d'interrogation et invitant avec force à repenser et à critiquer en toute rigueur la théorie augustinienne de l'illumination. Car il faut admettre que « telle qu'il l'a formulée, elle est aujourd'hui inacceptable » (Allers). — Parmi les discussions suivantes, celle sur la théologie de l'histoire, introduite par M. Marrou, paraît surtout digne de retenir l'attention : cette théologie de l'histoire, si fraîchement née, et aussi si difficile à écrire parce que sa problématique relève de trois choses essentiellement mystérieuses : l'impénétrabilité du dessein divin, la liberté humaine, et enfin le temps lui-même qui fait de l'histoire une mélodie dont le sens plénier ne se révélera qu'avec sa dernière cadence... Il va de soi que c'est surtout le *De civitate Dei* et plus précisément encore la notion centrale de « cité » dans ses deux panneaux *civitas Dei* et *civitas terrena* qu'ont étudiée les nombreuses communications (Chaix-Ruy, Gillet, Ratzinger, Brezzi, Parker, Arquillière, von Ivanka). — C'est à regret que nous arrêtons à cette septième section l'analyse des Actes du Congrès. Il y aurait certainement encore eu beaucoup à glaner dans les quatre dernières, mais nous devons nous borner aux indications les plus saillantes, pour ne pas allonger outre mesure un compte rendu déjà exceptionnellement étendu. Nous ne pouvons que renvoyer le lecteur aux Actes mêmes du Congrès. Celui-ci fut certainement un « grand » congrès, et tout aussi « grand » le recueil qui en consacre la mémoire tant il apparaît riche de vitalité et de substance.

Ch. Martin, S. J.

Saint Augustin parmi nous, par H. Rondet, Ch. Morel, M. Jourjon et J. Lebreton. Paris-Le Puy, Mappus, 1954, 23 × 15 cm., 309 p. Prix : 900 frs.

Parmi les hommages rendus à la mémoire de saint Augustin en ce seizième centenaire de sa naissance (354) signalons le recueil de six articles paru sous le titre de *Saint Augustin parmi nous.* Ces articles avaient déjà été écrits ou publiés en diverses circonstances par quatre jésuites français, les PP. Rondet (*Saint Augustin parmi nous,* paru dans la *N.R.Th.,* 1954, p. 785-811 ; *Richesse et pauvreté dans la prédication de saint Augustin,* dans la *Rev. d'ascét. et de mystique,* 1954 ; *La liberté et la grâce dans la théologie augustinienne*) ; Morel (*La vie de prière de saint Augustin d'après sa correspondance,* dans la *Rev. d'ascét. et de mystique,* 1947) ; Jourjon (*L'évêque et le peuple de Dieu selon saint Augustin*) et Lebreton (*Saint Augustin dans l'Afrique envahie,* dans *Construire,* 6e série). Ces contributions ont toutes, si nous pouvons nous exprimer de la sorte, un dénominateur commun : solides de pensée mais sans prétention technique et surtout de controverse, elles veulent nous faire mieux connaître et rendre plus présente la personnalité de saint Augustin, telle que nous la pouvons saisir dans son activité concrète et quotidienne, surtout épiscopale et pastorale. Chaque article est grossi de nombreuses citations choisies parmi les textes les plus représentatifs de la pensée de saint Augustin, et même cinq articles sur les six sont suivis d'extraits plus substantiels encore. Nous le suivons ainsi dans sa prédication, dans sa correspondance, dans sa prière, dans sa vie pauvre et humble devant Dieu, dans ses amitiés, dans ses conseils et avertissements, dans ses heures de joie mais aussi dans celles de l'épreuve, en particulier dans celle particulièrement pénible pour son cœur de romain et de chrétien : l'envahissement et l'anéantissement graduel de l'empire. A tant de chrétiens pour ne pas dire à tant d'hommes d'aujourd'hui qu'étreint l'angoisse des problèmes de l'Eglise et du monde, ces pages seront pacifiantes, encourageantes et salutaires. Augustin n'a pas été loti d'un sort meilleur que le nôtre, bien au contraire, et ce n'est que dans sa foi en l'éternelle cité de Dieu qu'il a pu trouver l'adoucissement aux maux de la cité terrestre. En ces pages, l'auguste évêque nous prêche encore, comme à son peuple d'Hippone autrefois. Et si son message est de tous les temps, l'exemple de sa résolution et de sa constance en la foi ne le demeure pas moins non plus.

Ch. Martin, S. J.

G. de Plinval. — *Pour connaître la pensée de saint Augustin.* Paris, Bordas, 1954, 23 × 14 cm., 244 p. Prix : 420 frs.

Ceux qui, n'ayant pas encore eu l'occasion de frayer avec saint Augustin, désirent entrer en contact avec lui, ou qui, l'ayant déjà fréquenté, veulent ordonner leurs impressions, recourront volontiers à cette brève synthèse de sa pensée essentielle que M. de Plinval a composée à leur intention. Si le but de l'auteur est modeste et l'ouvrage sans prétention, il n'empêche que seul un homme familiarisé avec l'œuvre et l'esprit de saint Augustin pouvait l'écrire. Rien de plus adéquat pour retrouver la pensée du grand docteur que de pousser immédiatement jusqu'aux sources, c'est-à-dire à ses œuvres elles-mêmes. C'est ce qu'a pensé avec raison M. de Plinval. Le livre est donc constitué par une suite de chapitres très nombreux (28) mais courts, consacrés à analyser, le plus grand nombre, les écrits mêmes du saint, quelques-uns, les épisodes décisifs de sa vie au point de vue de sa pensée (jeunesse, conversion, prêtrise, etc.), le tout selon un ordre chronologique au moins approximatif, destiné à mieux mettre en relief le cheminement intellectuel (et spirituel aussi, car les deux ont été indissolublement unis) de son âme. L'art de l'auteur a consisté à ramasser en quelques paragraphes lumineux, pour chaque ouvrage ou catégorie d'ouvrages, l'élément nouveau et presque toujours progressif d'enrichissement, de maturation, qu'il apporte à l'esprit d'Augustin. Pourtant, on le sait, l'ascension intellectuelle du converti n'a pas été rectiligne. Jusqu'aux environs des quarante ans, c'est l'éveil progressif d'une âme, chrétienne en son fond mais païenne en sa conduite, avide de savoir et de vérité, qui s'ouvre à la vie et colore de ses enthousiasmes

la révélation graduelle du monde extérieur et intérieur que son regard ne cesse de scruter. Et pourtant déjà alors que de tâtonnements, de détours, de fluctuations, philosophiques et morales, que de chaînes aussi à rompre en cette jeunesse du corps et de l'âme, jusqu'au jour du baptême et de l'intégration définitive à l'Eglise! Après quoi, avec les années de maturité, c'est l'approfondissement de son christianisme dans la prière, la méditation de l'Ecriture, c'est-à-dire, sans perdre l'empreinte du néo-platonisme, un ressourcement à de nouvelles fontaines jaillissantes : la foi, l'Evangile, l'enseignement de l'Eglise. Puis c'est la prêtrise, la charge des âmes, l'épiscopat, la lutte contre l'hérésie et le schisme, la tragédie de l'Empire croulant sous les coups des barbares, d'un monde qui se dissout, accentuant en l'âme d'Augustin, outre la vigueur de sa foi, ce sens aigu des réalités terrestres teinté de pessimisme mais aussi générateur d'un appel et d'un abandon total au Dieu tout-puissant et miséricordieux. La caractéristique la plus marquante de la pensée de saint Augustin est donc peut-être d'avoir ainsi gardé en tout son déroulement et jusque dans ses spéculations les plus profondes un contact étroit, indissoluble, avec la vie. C'est là sans doute ce qui l'a rendue si humaine et dès lors si universellement compréhensible et si attachante aux hommes de tous les temps. Puisse donc le livre de M. de Plinval aider notre génération à vibrer encore au contact de l'œuvre et de la pensée d'un saint que nous pouvons revendiquer comme nôtre avec autant d'assurance que la chrétienté africaine des IV^e^ et V^e^ siècles. Ch. Martin, S. J.

H. Hohensee. — *The Augustinian Concept of Authority.* Coll. Folia, Supplement II. November 1954. New-York, Moroney, 1954, 23 × 15 cm., 80 p. Prix : 2 $.

La revue *Folia,* dont les articles s'occupent tout particulièrement de l'ancienne littérature latine, considérée comme facteur de la civilisation antique, a commencé à s'enrichir depuis quelque temps d'une série de Suppléments destinés à faire connaître les « idées augustiniennes qui ont dominé l'Occident ». Le premier traitait de celle de *Providence,* le deuxième, ici analysé, de la notion d'*autorité.* Le fascicule se présente sous forme de répertoire, où sont classés, selon différents schèmes, les passages de saint Augustin qui expriment cette notion d'*auctoritas* ou qui ont avec elle quelque rapport ou parenté (par exemple les vertus qui en facilitent l'exercice, ou les défauts qui la vicient). Le total des passages cités est de 1164. Les expressions sont groupées d'abord dans un *index systématique* (autorité en général, autorité divine, autorité humaine), suivi d'une *anthologie* ou recueil des passages les plus expressifs, puis, enfin, d'*Indices* où le mot *auctoritas* apparaît encadré dans son contexte immédiat, adjectifs, verbes, substantifs, tournures de phrase, qui nuancent la signification du terme et font mieux discerner la nature et l'exercice de l'autorité considérée dans son double élément actif et passif. Il s'agit donc d'instruments de travail, préparatoires encore à une étude plus approfondie de l'idée, mais indispensables à qui voudrait l'entreprendre. Sans doute aussi ne s'agit-il pour chaque fascicule que d'une seule idée, mais du moins s'agit-il d'idées-maîtresses, dont le faisceau, patiemment tissé, formera finalement un ensemble, très solidement étayé, ce qui nous manquait jusqu'ici, nettement représentatif de la doctrine augustinienne et, par suite, d'un intérêt certain. Ch. Martin, S. J.

G. N. Knauer. — *Psalmenzitate in Augustins Konfessionen.* Goettingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1955, 24 × 16 cm., 215 p. Prix : 22 marks.

L'étude de Knauer inventorie l'ensemble des citations du livre des Psaumes faites par saint Augustin dans ses *Confessions.* Non sans raison, car il y est spécialement utilisé. L'édition des *Confessions* de Skutella dans la *Bibliotheca Teubneriana* en relève environ 500 citations, chiffre qui peut être encore maintenu par Knauer, après sa revision, grâce à l'appoint compensatoire d'une soixantaine de cas restés inaperçus de Skutella. De ces citations 180 environ sont suffisamment étendues pour en permettre une étude textuelle sérieuse. Les problè-

mes ne manquent pas à leur sujet : quel a été le texte utilisé par Augustin? Quels sont ses rapports avec celui qu'emploient ses autres œuvres, en particulier ses *Enarrationes in psalmos,* avec les commentaires d'Ambroise, de Jérôme, d'Hilaire? Et pour s'en tenir à des problèmes qui touchent de plus près aux *Confessions,* sous quelles formes apparaissent le plus les citations : vraies citations, réminiscences, ou simple adaptation? Enfin de quelle manière ont-elles pu contribuer à façonner la pensée de l'auteur? L'auteur s'est appliqué à traiter ces questions par la base, c'est-à-dire en philologue, et son travail est principalement un recueil de faits analysés en détail. Il s'adresse donc surtout à des spécialistes de l'exégèse ou de la philologie. Mais certains relevés et conclusions rendront service à des cercles plus étendus. Ainsi voudrions-nous signaler tout particulièrement à l'attention une bibliographie de tous les passages des treize livres des *Confessions* qui ont été étudiés ou commentés jusqu'ici dans des études particulières, une synopse des versets des psaumes cités, avec référence à l'endroit des *Confessions* qui les contient et à l'édition de Skutella, enfin des compléments ou corrections apportés aux *Indices* de cette dernière. Parmi les questions soulevées une surtout nous paraît intéresser un plus large public. Pourquoi cette insistance de saint Augustin à citer le psautier? Sans doute parce que cet ouvrage, un des plus lus dans le clergé et le peuple chrétien, le plus commenté aussi (saint Augustin lui-même ne venait-il pas d'entreprendre ses premières *Enarrationes in Psalmos*?), devait être un de ceux qu'il possédait le mieux de mémoire, mais aussi parce qu'en vertu de son lyrisme il était plus apte que tout autre à exprimer les rapports d'une âme avec son Dieu, créateur, maître et sauveur, c'est donc très naturellement que devaient jaillir de la mémoire et de la plume d'Augustin les versets qui traduisaient si bien les sentiments les plus intimes de son âme. On reste cependant confondu devant l'exactitude et l'ampleur de sa connaissance du texte des psaumes, surtout si l'on se rappelle que c'est assez tard qu'il dut entrer en contact avec eux, au plus tôt à l'époque de sa conversion, c'est-à-dire, passé la trentaine. S'il est vrai que sa formation de rhéteur et sa mémoire exercée ont pu l'aider dans cette assimilation, c'est pourtant presque certainement grâce au contact permanent et à la méditation assidue que le saint docteur put acquérir cette maîtrise incomparable du texte sacré que nous admirons encore aujourd'hui. Ch. Martin, S. J.

Sanctus Aurelius Augustinus. — *Contra Academicos. De beata vita necnon de ordine libri,* edit. W. M. Green. Coll. Stromata patristica et mediaevalia, 2. Utrecht-Anvers, Het Spectrum, 1956, 22 × 15 cm., 150 p.

— *Alleingespräche (Soliloquiorum libri duo).* In deutscher Sprache v. C. J. Perl. Paderborn, F. Schöningh, 1955, 22 × 14 cm., 111 p. Prix : 4 marks broché ; 6,50 marks relié.

— *Dialogues philosophiques,* trad. R. Jolivet, P. de Labriolle et F.-J. Thonnard. Coll. Bibliothèque augustinienne. Bruges, Desclée de Brouwer, 1955, 17 × 11 cm., 750 p.

— *In Iohannis Evangelium tractatus CXXIV.* Coll. Corpus christianorum, Series latina, XXXVI. Aurelii Augustini Opera Pars VIII. Turnhout, Brepols, 1954, 26 × 16 cm., xx-706 p. Prix : 475 frs broché ; 560 frs relié.

1. Les trois dialogues philosophiques du *Contra Academicos,* du *De beata vita* et du *De ordine* sont le fruit des entretiens d'Augustin avec ses amis et élèves Alypius, Trygetius, Licentius et Navigius dans la studieuse retraite de Cassiciacum. Il importe assez peu de savoir dans quelle mesure le cadre littéraire de leur récit reflète ce que furent ces entretiens dans la réalité, personne ne met en doute l'historicité de leur contenu essentiel, et dès lors ces œuvres écrites à l'âge de la maturité naissante (l'auteur avait alors largement dépassé la trentaine) et au tournant le plus décisif de sa vie, comptent parmi les plus

intéressantes pour l'intelligence de l'évolution intellectuelle et religieuse d'Augustin. En accueillant dans la collection des *Stromata* cette nouvelle édition de W. M. Green, les éditeurs n'avaient pas la prétention de renouveler celle de Knöll parue dans le *Corpus* de Vienne, et pas davantage celle de Jolivet publiée, avec traduction française, dans la *Bibliothèque augustinienne* (1939), mais simplement de mettre à la portée de nombreux lecteurs une édition solide, maniable et facile à consulter. La préface contient toutefois quelques précisions aux travaux antérieurs de critique textuelle dues surtout à la comparaison des manuscrits et à l'étude de leur filiation.

2. Les *Soliloques* sont contemporains des trois ouvrages précédents, et furent écrits aussi dans la même demeure de Cassiciacum. Tandis que la discussion réunissait le jour le maître et ses amis et élèves, Augustin se retrouvait la nuit, seul à seul avec Dieu dans l'ardent désir de Le connaître et de se connaître. *Noverim Te, noverim me!* Il rentrait en son âme, en scrutait les mystères et le mystère de son Dieu. Ainsi se préparait-il, après avoir rompu toutes les amarres de la chair et de l'ambition humaine, à se livrer entièrement et définitivement à son Seigneur par le baptême. Cet ouvrage, tout en psychologie, en vie de l'esprit et du cœur, qui n'étudie peut-être pas tant ce que les problèmes de l'âme et de Dieu avaient de personnel à saint Augustin, mais ce qui en eux était universel et humain comme tel, complète admirablement notre documentation sur cette période décisive de la conversion d'Augustin. La postérité l'a lu et relu, traduit en toutes langues et à toutes les époques. Nous ne nous étonnerons donc pas de voir M. Perl en entreprendre, une fois de plus, une traduction allemande, à la suite de celle de L. Schopp, parue en 1938, et destinée comme elle, à permettre à tous les lecteurs de langue allemande, chrétiens ou non-chrétiens, de refaire en compagnie d'Augustin, un itinéraire spirituel que les mènera à la découverte, ou à l'approfondissement, d'eux-mêmes et de Dieu.

3. Très proche des deux ouvrages précédents est le volume où MM. Jolivet, de Labriolle et Thonnard ont rassemblé la traduction française des quatre tomes des œuvres philosophiques de saint Augustin parue antérieurement dans la *Bibliothèque augustinienne*. Les ouvrages recensés plus haut, c'est-à-dire *Contre les Académiciens, Le Bonheur, De l'ordre,* les *Soliloques* y sont publiés. Y sont ajoutés : *L'Immortalité de l'âme, La grandeur de l'âme, Le maître, Le libre arbitre,* enfin le Livre VI de *La Musique. L'Immortalité de l'âme,* composé après le retour d'Augustin de Cassiciacum à Milan, reprend et élargit le thème du second Livre des *Soliloques. La grandeur de l'âme* (*De quantitate animae*) est légèrement postérieur et restait dans le même champ de préoccupations psychologiques que les deux précédents ouvrages. Quant aux trois derniers *Le maître* (c'est-à-dire, le vrai maître authentique, Dieu), *Le libre arbitre* (ou le problème de la Providence et de notre liberté), *La musique* (ou de l'harmonie des vers et de la musique), sont un peu postérieurs mais terminés tous avant 395, c'est-à-dire avant qu'Augustin ne fut pris tout entier par la charge pastorale. En rassemblant en version française et en volume unique, que son format pas plus encombrant qu'un bréviaire moyen permet d'ériger en compagnon de route fidèle, cet ensemble de textes philosophiques qui illustrent la pensée de saint Augustin, les éditeurs ont certainement songé à ces nombreux lecteurs contemporains éventuels, que le manque de temps tout autant que la langue latine embarrassent, et qui sont heureux de rester en contact, dans leurs heures creuses ou de détente, avec une âme et un esprit qu'on ne regrette jamais d'avoir approchés.

4. D'époque postérieure sont les *Tractatus in Iohannis evangelium* et le *De civitate Dei* par lesquels le *Corpus christianorum* a entamé sa publication des œuvres de saint Augustin. De ces deux éditions nous ne dirons ici que quelques mots de la première. La collection des *Tractatus in Iohannis evangelium* a une double origine, selon l'opinion courante tout au moins, à savoir : les cinquante-quatre premiers furent prononcés sous forme d'homélies en 413, du mois de mars au mois de novembre, et les soixante-dix autres furent écrits ou plus exactement dictés vraisemblablement en 418. Pourtant certains manuscrits laissent entrevoir la possibilité d'un triple classement (tractatus 1-24, 25-54, 55-124), bien que les plus anciens ne favorisent pas cette hypothèse. L'édition des Mauristes, malgré qu'elle ait été faite d'après un nombre limité de manuscrits et d'époque relativement tardive, s'est avérée excellente, et il ne pouvait être question de la recom-

mencer par la base. Le *Corpus christianorum* l'a donc accueillie pour texte courant, ne la corrigeant que là où la chose était indispensable. Les *Tractatus in Iohannis evangelium* sont universellement connus comme un des chefs-d'œuvre de l'exégèse pastorale augustinienne. A qui voudrait en prendre une connaissance plus approfondie, le beau livre de M. Comeau, *Saint Augustin exégète du quatrième évangile,* Paris, 1930, fournirait les précisions nécessaires.

Ch. Martin, S. J.

SPIRITUALITE IGNATIENNE

J. Juambelz, S. J. — *Bibliografia sobre la vida, obras y escritos de san Ignacio de Loyola 1900-1950.* Parte primera : Biografías. Parte segunda : Comentarios a sus obras y escritos. Madrid, Razon y Fe, 1956, 24 × 16 cm., xii-120 p. Prix : 80 ptas.

Cette bibliographie ignatienne, due au travail infatigable du P. Juambelz, rendra de réels services. Elle embrasse toute la période qui va de 1900 à 1950 et même au delà. L'auteur l'a divisée en deux parties. La première comprend outre les sources de la bibliographie ignatienne et les éditions des œuvres mêmes de saint Ignace toutes les études qui concernent sa biographie. La seconde partie rassemble tous les commentaires, au sens très large du terme, des œuvres et des écrits du saint.

Comme il s'en explique dans son Prologue, l'auteur a choisi de suivre l'ordre alphabétique des auteurs plutôt qu'un ordre de matières. On s'en étonnera quelque peu, car si cet ordre permet une présentation plus simple, il rend plus malaisée et moins fructueuse la consultation de l'ouvrage et d'autant plus que les index analytiques de matières, qui terminent chacune des parties, sont loin d'embrasser l'ensemble de la littérature citée.

Il est fatal que dans un ouvrage de ce genre des études de valeur très inégales se côtoyent. Il est aussi fatal qu'y fassent défaut un certain nombre d'ouvrages ; l'auteur d'ailleurs ne prétend nullement être complet. Au total sa récolte est fort riche et il faut le remercier de ce nouvel instrument de travail mis à la disposition de tous. Il intéresse non seulement les spécialistes, mais tous ceux qui ont accès à des degrés divers à la spiritualité qui est née des Exercices. A. Thiry, S. J.

Le Récit du Pèlerin. Autobiographie de saint Ignace de Loyola. Troisième édition entièrement refondue par A. Thiry, S. J. Coll. Museum Lessianum. Section ascétique et mystique, n° 15. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1956, 19 × 13 cm., 152 p. Prix : 63 frs belges.

Dans son célèbre essai sur *La Mission de saint Benoît,* Newman reconnaît à saint Ignace le caractère pratique, la connaissance des hommes, et il lui attribue, « du consentement général, la palme de la prudence religieuse au sens aristotélicien de ce terme à la compréhension si large ». Il n'y a pas lieu de contester ce jugement. Ce qu'il est important de noter, c'est que ces caractères sont des qualités acquises. On croirait volontiers qu'elles ont été communiquées à saint Ignace dans une illumination soudaine. En fait elles sont le résultat de longues années d'essais et de tâtonnements laborieux, que le saint a désignées lui-même d'un terme fort expressif : il y a vu sa « primitive Eglise ». Sur les grâces de lumière qui ont fait d'un chevalier épris de gloire humaine et d'honneur mondain un héraut de la gloire de Dieu, un apôtre passionné du Seigneur Jésus, un maître de la vie spirituelle, nous avons l'inestimable privilège de posséder un document de premier ordre, le récit autobiographique dicté au P. Gonçalves da Cámara. Celui-ci, conscient de la valeur exceptionnelle de ces confidences, les a recueillies avec la diligence et la piété filiale qu'elles méritaient. Il s'est acquis par là des titres immenses à la reconnaissance de ses confrères de tous les temps, ainsi que de tous ceux qui prennent intérêt à l'histoire de l'Eglise.

Deux éditions françaises, qui ont paru en 1922 et en 1924, sont épuisées. Le P. Thiry a jugé qu'en cette année qui rappelle le quatrième centenaire de la mort

du saint, une nouvelle édition était particulièrement opportune. La traduction a été refaite intégralement sur le texte original, l'annotation historique a été mise à jour.

Le récit est d'une extrême simplicité. On peut le lire sans y voir autre chose qu'un journal respectable, sans plus, de grâces célestes et de visions, un tableau pittoresque de voyages et de formes étranges d'apostolat dans des milieux parfois singuliers. L'introduction et les notes explicatives en révèlent cependant les richesses. Ces grâces et ces visions sont pleines de conséquences pour la formation de la spiritualité nouvelle qui s'ébauche et se fixe par traits successifs : piété sacramentelle, zèle de la gloire de Dieu et du salut du prochain, apostolat sacerdotal, la Compagnie qui, comme dira plus tard le P. Louis Lallemant, « appartient à Jésus-Christ comme Sauveur », réflexions et raisonnements sur les indications suggérées par l'expérience, telles sont les étapes que relève l'introduction en retraçant l'itinéraire spirituel du saint. C'est un grand service que rend par là le P. Thiry au lecteur. Il en rend encore un autre, bien utile également en son genre, en signalant aux dernières pages les rapports du *Récit* avec les *Exercices spirituels*. Ce livre de lecture spirituelle est en même temps un instrument de travail.

E. Dupuis, S. J.

Ignatius von Loyola. Briefwechsel mit Frauen. Edit. H. Rahner, S. J. Fribourg-en-Br., Herder, 1956, 23 × 15 cm., xxiv-648 p. Prix : 33 marks.

Le Père Hugo Rahner, qui a déjà tant travaillé à une meilleure intelligence de la biographie et de la spiritualité de saint Ignace, poursuit son œuvre en éditant pour la première fois en allemand, avec un soin digne de tous éloges, l'intégralité de la correspondance féminine de saint Ignace. Quantitativement celle-ci compte peu au regard des 6.813 lettres et instructions du saint qui sont parvenues jusqu'à nous et dont bon nombre d'ailleurs furent rédigées par des secrétaires; l'ensemble ici publié ne compte que 139 pièces dont 89 émanent d'Ignace et 50 de ses correspondantes. Il ne s'agit pas d'inédits, toutes ces lettres ayant été publiées jadis dans la grande collection des *Monumenta historica Societatis Iesu*. La valeur de l'ouvrage réside donc principalement dans les introductions historiques, à la fois copieuses et précises, dans les notes très riches qui accompagnent les traductions et dans l'ordre suivi. L'auteur a groupé cette correspondance sous cinq chefs. D'abord il nous livre les lettres échangées par Ignace avec les femmes des maisons princières du temps, surtout des maisons de Habsbourg et de Bragance; on y lit les noms de Marie de Hongrie, régente des Pays-Bas sous Charles-Quint, celui de la reine Catherine de Portugal en qui les historiens actuels croient reconnaître celle qui fut la dame des pensées du chevalier de Loyola, celui de la princesse Jeanne d'Autriche, fille de Charles-Quint, la seule femme qui jusqu'à sa mort demeura liée par les vœux de religion à la Compagnie de Jésus, la seule « jésuitesse » de l'histoire. Un deuxième groupe de lettres comprend celles qui furent adressées par Ignace aux femmes de condition noble, de ce milieu social auquel il appartenait par sa naissance; relevons-y un seul nom, celui de Vittoria Colonna. Une troisième série de lettres comprend le courrier d'Ignace avec ses bienfaitrices. Une quatrième série, la plus riche et la plus connue, rassemble les lettres de direction spirituelle; quelques pièces y témoignent des vaines tentatives d'Ignace pour établir un ordre féminin et des conclusions qu'il tira de cet échec. Une dernière partie enfin groupe les lettres aux femmes avec qui Ignace noua des liens de véritable amitié spirituelle et surtout avec Doña Leonor Mascarenhas, gouvernante de Philippe II et du malheureux Don Carlos.

L'intérêt intrinsèque de cette correspondance est à chercher dans la lumière qu'elle projette sur la vie même d'Ignace et sur la pastorale féminine aux débuts de la Réforme catholique. Le lecteur sera peut-être un peu déçu par l'absence complète de style qui affecte toute la correspondance de saint Ignace; tout cela est précis, solide, mais si peu ailé! On n'y retrouve rien de ce qui fait le charme des échanges épistolaires de saint François de Sales et de sainte Chantal ou de sainte Thérèse de Jésus et du Père Gratien. Saint Ignace y apparaît comme partout, mieux que partout ailleurs, comme l'homme uniquement passionné de la gloire de Dieu et que les achèvements humains ne retiennent jamais. A. Thiry, S. J.

H. Rahner, S. J. — *Ignace de Loyola.* Textes et légendes, 226 photos de L. von Matt. Bruges, Desclée De Brouwer, 1956, 24 × 17 cm., 336 p. Prix : 240 frs broché ; 300 frs relié.

L'éloge n'est plus à faire de ces magnifiques volumes de photographies que Léonard von Matt a consacrés à la gloire des saints et que la maison Desclée De Brouwer édite de manière parfaite. Nous y avons admiré un saint François d'Assise, un saint Pie X. Le saint Ignace de Loyola que nous sommes heureux de présenter aux lecteurs de la Revue est digne à tous égards de ses devanciers. L'album vaut tant par la perfection des images que par leur variété, car en suivant saint Ignace sur toutes les routes de son pèlerinage terrestre, la caméra a surpris non seulement les paysages et les pierres d'Espagne, mais aussi celles d'Italie, de France et de Terre Sainte.

Il faut ajouter que le commentaire des photos a été confié au meilleur connaisseur de la biographie ignatienne, le P. Hugo Rahner, et qu'il constitue une véritable vie de saint Ignace. Sans doute, les dernières années du saint — les années de gouvernement — sont-elles un peu sacrifiées aux années de préparation. Mais on en peut dire autant de toutes les biographies ignatiennes. Concluons par conséquent que nous avons affaire à un beau livre qu'il faut voir et qu'il faut lire. A. Thiry, S. J.

Commentarii Ignatiani 1556-1956. Coll. Archivum Historicum S. I., XXV. Rome, Instit. Histor. S. I., 1956, 24 × 16 cm., 616 p.

A l'occasion du quatrième centenaire de la mort de saint Ignace (31 juillet 1556), l'*Archivum historicum Societatis Iesu* publie, en numéro spécial, un fort volume d'études ignatiennes. Une première partie est consacrée à la biographie proprement dite ; une seconde partie embrasse la doctrine spirituelle de saint Ignace telle qu'elle est consignée dans les Exercices et les Constitutions. Nous ne pouvons songer ici à citer tous ces travaux qui émanent des meilleurs spécialistes. Plusieurs études s'adressent avant tout aux historiens et aux érudits. Parmi celles qui présentent une importance plus grande pour la spiritualité, nous nous permettrons de citer quelques noms en nous excusant seulement d'être incomplet.

L'étude du P. J. Calveras, S. J., sur *L'illumination du Cardoner et l'Institut de la Compagnie de Jésus selon le P. Nadal,* attire l'attention sur le caractère très étroit qui unit la vie personnelle du fondateur et l'Ordre qu'il a fondé. — Le P. Pinard de la Boullaye s'attache de son côté à élucider le sens des mots : *Sentir, sentimiento y sentido, dans le style de saint Ignace.* Ces termes qui reviennent fréquemment sous la plume du saint prennent, tout le monde en conviendra, des significations fort diverses. Le P. Pinard insiste un peu unilatéralement, ce semble, sur le sens intellectuel qu'ils revêtent parfois. Peut-être une conception trop étroite de ce qu'il appelle le primat de la raison l'empêche-t-il de reconnaître le rôle, à tous égards important, que joue dans la spiritualité ignatienne l'authentique affectivité spirituelle. Dans une courte note, le professeur R. Ricard analyse *Deux traits de l'expérience mystique de saint Ignace.* A propos de l'absence des caractères de la mystique nuptiale dans l'expérience spirituelle du saint, il suggère l'hypothèse, confirmée par ailleurs, que la raison pourrait en être cherchée dans les égarements charnels qui ont marqué sa jeunesse. Quant au caractère trinitaire de la mystique ignatienne, il rappelle simplement, mais ce rappel est fort précieux, combien la dévotion à la Sainte Trinité fut traditionnelle en terre d'Espagne durant tout le moyen âge. — Poursuivant des travaux dont nous avons rendu compte ici même (*N.R.Th.*, janvier 1956, pp. 86-87), le P. Iparraguirre expose l'histoire de *L'oraison dans la Compagnie naissante* avant les mesures de Mercurian contre Cordeses.

Signalons encore deux articles traitant de l'obéissance : celui du P. Schneider sur *La signification historique du vœu d'obéissance au pape* et celui du P. Blet sur *Les fondements de l'obéissance ignatienne.* Cette dernière étude est d'un grand intérêt. Elle montre comment l'obéissance ignatienne tire son origine d'un double courant : celui de la tradition monastique où l'obéissance est essentiellement un moyen de perfection personnelle, celui des exigences de la vie apostolique qui rallia les premiers compagnons d'Ignace d'abord hésitants.

Nous regrettons de ne pouvoir analyser davantage le contenu très riche de cet ouvrage. Nous souhaitons que le peu que nous en avons dit permette aux lecteurs d'en concevoir le grand intérêt. A. Thiry, S. J.

G. Papasogli. — *Sant'Ignazio di Loyola.* 2e édit., Rome, Pia Società S. Paolo, 1956, 21 × 15 cm., 518 p. Prix : 2.000 lires.

A l'instante prière de ses amis, les jésuites italiens, l'auteur de ce livre a réussi l'exploit peu banal d'écrire cette vie de saint Ignace de Loyola en l'espace d'un an. Il est parvenu, aux dires de l'excellent connaisseur des choses ignatiennes qu'est le P. Iparraguirre, à glaner le meilleur des contributions historiques récentes consacrées à son sujet et à construire une œuvre solide en s'appuyant sur les travaux éprouvés des Pères Leturia, Tacchi-Venturi, Dalmases, Rahner, Schurhammer, etc. L'ouvrage est écrit de manière aisée et se lit fort agréablement. La personnalité du saint y apparaît avec netteté, du moins pour l'essentiel, surtout en ce qui regarde la première partie de la vie jusqu'en 1540. Il est vrai que la seconde période est beaucoup plus difficile à traiter et que dès lors l'auteur ne disposait plus de l'excellent fil conducteur qu'est l'*Autobiographie* du saint. Dans l'ensemble, il y aurait sans doute quelques réserves à faire, par exemple, sur la manière dont est narrée la conversion du saint et sur le rôle que l'auteur y attribue gratuitement à la méditation de Jésus Crucifié ; de même, il semble que la vision de la Storta que l'auteur appelle, nous ne savons pourquoi, une « dolce illuminazione » (p. 234), n'est pas traitée avec toute l'importance qu'elle requiert. D'une manière générale, les caractères de la dévotion ignatienne au Christ apparaissent un peu « italianisés ». Mais ce sont là des griefs mineurs. L'ouvrage répond bien au but que se sont proposé ses promoteurs. A. Thiry, S. J.

P. Rabbow. — *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike.* Munich, Kösel, 1954, 19 × 11 cm., 356 p. Prix : 24 marks.

Composé avec une érudition sobre et sûre, bourré de citations bien choisies, ce livre aidera beaucoup à mieux comprendre à la fois la vie morale et spirituelle des sages (c'est-à-dire des privilégiés) du monde antique, et la structure naturelle de l'ascèse chrétienne. Il permettra aussi, note l'auteur, de mieux comprendre les systèmes philosophiques de l'antiquité en révélant, sous leur diversité, « l'unité pratique » de la conduite des âmes.

Comment l'Antiquité (3e s. avant J.-C....) a-t-elle médité? Un copieux recueil de textes répond à cette question et la réponse s'achève par un parallèle avec saint Ignace de Loyola. L'auteur remarque l'analogie entre les méthodes que recommandent les *Exercices Spirituels* et celle des sages antiques. Il souligne la parenté de ces méthodes avec celles de la rhétorique.

Il étudie ensuite divers aspects de l'ascèse, il note parfois la différence radicale qui oppose l'ascèse et la prière antiques à la vie chrétienne : la méditation du chrétien n'a rien d'autarcique ; l'examen de conscience, pour nous, ne peut être monologue, mais dialogue avec Dieu.

Certes, il est permis de voir, dans les méthodes ignatiennes ou autres, l'aboutissement chrétien d'une courbe remontant à l'antiquité. Mais cet aboutissement est chrétien et l'auteur ne souligne pas assez, nous semble-t-il, ce qui fait l'originalité unique et transcendante de la prière et de l'ascèse chrétiennes : la foi en Jésus-Christ, vivant dans son Eglise. A. H.

S. Petri Canisii Doctoris Ecclesiae. — *Meditationes seu Notae in evangelicas lectiones.* Edit. criticam cur. Fr. Streicher, S. J. Pars Altera : *Meditationes de Dominicis post Pentecosten cum notis de templorum dedicatione, de solemnibus processionibus, de indictis populo indulgentiis.* Coll. Societatis Iesu selecti scriptores, Vol. III. Tom. II, 2. Munich, Oberdeutsche Provinz S. J., 1955, 29 × 20 cm., xiv-428 p. Prix : 32 marks.

Le P. Frédéric Streicher, S. J., avait publié en 1939 dans la belle collection *Societatis Iesu selecti scriptores* un premier tome des méditations latines de saint Pierre Canisius pour les dimanches de l'Avent, de la Nativité et de Pâques. Malheureusement les lois nationales-socialistes et l'incendie de la maison Herder de Fribourg pendant la guerre, en empêchèrent complètement la vente. L'auteur espère en donner prochainement une réédition. Entre-temps il est parvenu à publier le second tome de ces méditations en un beau volume d'une présentation parfaite.

On sait que saint Pierre Canisius avait publié cet ouvrage en 1591 et 1593. Et durant les dernières années de sa vie, il en préparait une réédition dûment corrigée qu'il espérait voir sortir de presse en 1598. Cependant il avait présumé de ses forces et s'éteignait en 1597. Sa mort arrêta son projet. Il a fallu attendre jusqu'à nos jours pour que le manuscrit poli et retravaillé par le saint voie enfin le jour. Mais à quelque chose malheur est bon, car l'édition actuelle est une édition critique, faite avec tout le soin convenable. Pour ce qui est du fond même de l'ouvrage, on y retrouvera ce qui fait la valeur permanente des œuvres spirituelles de saint Pierre Canisius : l'élégance du style, le sens profondément religieux, la connaissance familière de la Sainte Ecriture et des Pères. L'apôtre de l'Allemagne destinait son livre aux prêtres et aux laïcs de son temps. Nul doute que les prêtres et les laïcs d'aujourd'hui non moins que ceux de jadis aient profit à fréquenter ce maître.

A. Thiry, S. J.

HISTOIRE DES RELIGIONS

W. Schmidt. — *Der Ursprung der Gottesidee.* Eine historisch-kritische und positive Studie. Band XII. *Synthese der Religionen der Asiatischen und der Afrikanischen Hirtenvölker.* Hrsg. v. Fr. Bornemann. Munster, Aschendorff, 1955, 25 × 16 cm., XL-960 p. Prix : 62,50 marks cartonné ; 67,50 marks relié.

Ce volume termine l'effort du P. Schmidt : l'infatigable chercheur est allé contempler comme réalité vivante ce que si longtemps et si patiemment il étudia comme idée, Dieu.

Après un volume historico-critique, et cinq tomes sur les religions des « Urvölker », les tomes VII à XI avaient porté sur les « Hirtenvölker » d'Afrique et d'Asie. La synthèse de cette seconde série est apportée par le présent livre. Celui-ci est achevé en ce sens que le texte est bien celui de l'auteur. Il n'est pas complet cependant : la troisième partie, fragmentaire, eût dû être revue, de l'avis même de l'auteur ; l'unification du vocabulaire technique, la vérification et l'achèvement de l'appareil des références, enfin la mise à jour de la bibliographie (arrêtée vers 1942) n'ont pas été réalisés par les éditeurs. Ces circonstances rendront l'usage du volume moins assuré. Par contre, les excellents index seront d'un secours considérable pour la manipulation d'une matière documentaire immense.

La synthèse tentée ici, afin d'éclairer mutuellement les religions les unes par les autres, concerne d'abord les peuples pasteurs d'Asie pris en eux-mêmes ; elle porte, selon une classification habituelle au P. Schmidt, sur les mythes de création, la conception de l'Etre suprême, les autres êtres supérieurs, l'âme, l'au-delà. C'est dans une seconde partie qu'on étudie le chamanisme, montrant par cette séparation même qu'il n'est pas considéré comme partie naturelle des religions des peuples pasteurs d'Asie. Enfin s'amorce — troisième partie — la comparaison proprement dite entre les peuples d'Asie et ceux d'Afrique. Osera-t-on dire qu'elle fait une impression un peu décevante : non seulement l'auteur n'a pas eu le temps de l'achever ni de la revoir à fond ; mais aussi sa méthode nous est apparue un peu géométrique ; la « comparaison » signifie en fait la mise côte à côte des éléments ; on aurait souhaité un traitement plus profond, plus réellement synthétique... Peut-être l'auteur l'eût-il fourni s'il avait vécu.

En tout cas, même avec ses imperfections quasi inévitables, le volume XII restera le témoignage d'une immense érudition et d'un travail acharné.

J. Masson, S. J.

W. Schmidt, S.V.D. — *Das Mutterrecht.* Coll. Studia Instituti Anthropos, vol. 10. Posieux (Fribourg), Anthropos Institute, 1955, 28 × 19 cm., 186 p. Prix : 20 frs.

Ce volume est le résultat dernier de diverses approches étalées sur 30 années et intensifiées vers 1950. L'auteur avait hésité entre trois titres; les éditeurs n'en ont gardé aucun comme tel, mais bien le seul mot : Mutterrecht, qui indique le noyau des recherches. La structure étudiée est très intéressante, et de valeur très générale, puisqu'elle se retrouve un peu partout dans le monde. Après avoir fait rapidement l'histoire des théories sur le sujet, l'auteur marque l'origine puis l'extension de l'institution; les chapitres suivants la considèrent vis-à-vis de la famille, de l'Etat, de l'homme. Quelques pages enfin l'apprécient des points de vue social et moral. On sait que le P. Schmidt conjoint le système social matriarcal avec le système économique de la cueillette; décrivant ainsi le processus historique : « Der Mann von der Tierjagd zur Tierzucht, die Frau vom Pflanzensammeln zur Pflanzenzucht », et situant originairement ce processus aux vallées fertiles des grands fleuves : Brahmapoutre, Irawadi, Saluen, Mekong. Les autres contrées seraient une extension de ce premier domaine... N'est-ce pas, avec une érudition énorme, un exposé un peu trop systématique?... L'auteur expose très lucidement, en terminant, les défauts du matriarcat face à la conception (chrétienne) équilibrée et unifiée du mariage. J. Masson, S. J.

Bibliographie Bouddhique. Fascicule annexe XXIII bis : M. Lalou, *Rétrospective : l'œuvre de Louis de La Vallée-Poussin* et Index Général des tomes VII-XXIII. Paris, A. Maisonneuve, 1955, 29 × 21 cm., VIII-166 p. Prix : 1.225 frs.

L. de la Vallée-Poussin fut, au témoignage de tous, un des plus grands bouddhisants de notre siècle. La rétrospective ici réalisée en rend compte. Elle ne fut pas facile à établir, car la bibliothèque du Maître, acquise par l'Université de Louvain, a péri avec tous les livres de cette dernière en 1940. Un début d'inventaire a péri aussi par le feu. Voici cependant le relevé attendu : il compte 324 n^{os}, dont une moitié de comptes rendus. Les œuvres proprement dites comportent, outre les grands livres connus, une foule de contributions aux revues, dont on sera heureux de trouver ici la liste. Elle est suivie d'un index rerum. — La 2de partie de cette livraison (pp. 39-165) est l'index général de la B. B. de 1934 à 1950. Il doit grouper des dizaines de milliers de références et sera indispensable pour toute étude du bouddhisme. — Naturellement des livres, parfois assez importants, n'ont pas été recensés et manquent à l'index. Mais c'est bien peu, en face de la richesse de cette mine. J. Masson, S. J.

H. von Schweinitz. — *Buddhismus und Christentum.* Coll. Glauben und Wissen, 14. Bâle, E. Reinhardt, 1955, 20 × 13 cm., 80 p. Prix : 3,60 frs broché; 5,60 frs relié.

Dans ce volume, bien intentionné du reste, le Christ est présenté comme l'homme Jésus, membre de la secte des Esséniens, avec lesquels il aurait visité l'Inde! Des parallèles sont, pour la quantième fois?, établis entre les « légendes » des Evangiles et celles des Ecritures bouddhiques. Ces parallèles, tirés de prédécesseurs (qu'on ne cite pas, semble-t-il) ont été définitivement réfutés voici 25 ans par M. de la Vallée-Poussin, qui connaissait le Bouddhisme mieux que quiconque; ils perdent d'ailleurs toute possibilité de valeur, quand on songe que le rapprochement se fait entre sources chrétiennes historiques, connectées de près à la réalité, et sources « merveilleuses » séparées du Bouddha réel par une épaisseur de siècles et une montagne d'imaginations. La seconde partie : rapprochement des *idées,* est plus intelligente, mais faussée à nouveau par le caractère purement humain et naturel des considérations et leur perspective syncrétiste. Ce livre veut travailler à « une *unification* des religions dans une universelle religion de l'humanité ». C'est sa générosité, et c'est pour nous son erreur. Il vaut d'être étudié, mais réfuté. J. Masson, S. J.

Tor Andrae. — *Les origines de l'Islam et le christianisme.* Coll. Initiation à l'Islam, VIII. Paris, Maisonneuve, 1955, 22 × 14 cm., 214 p. Prix : 1.300 frs.

Ce volume est la traduction d'une série d'articles parus en 1923-1925 en allemand. Evidemment, comme tel, il date un peu; d'autres études, depuis lors, ont abordé le même sujet, notamment dans la *Nouvelle Revue de Science Missionnaire,* etc. Pourtant la très vaste érudition de l'auteur et la clarté de sa méthode lui gardent la valeur d'un très bon instrument de travail. Ecartant du champ principal les Yéménites monophysites et les Irakiens nestoriens, pour mettre l'accent sur les influences du monachisme syrien, l'auteur prouve sa thèse dans le domaine de la foi (eschatologie, jugement, au-delà, inspirant une religion d'inquiétude), puis dans le domaine de la morale (aumônes, veilles, et un esprit d'observance poussé). Il ne veut pas être exclusif, et sa conclusion évoque les emprunts faits aussi à l'Abyssinie monophysite.

Un livre de ce genre nous fait toucher du doigt quelle multitude d'éléments, divers et extérieurs, ont conflué dans le Coran. Il permet peut-être aussi de situer des points où, à nouveau, le dialogue pourrrait être repris entre l'Islam et nous... J. Masson, S. J.

M. Bennabi. — *Vocation de l'Islam.* Coll. Esprit « Frontière ouverte ». Paris, Edit. du Seuil, 1954, 23 × 14 cm., 172 p.

Ce volume transcende le niveau d'une simple étude objective sociologique, historique ou politique, bien qu'il révèle chez son auteur une connaissance de ces trois domaines. Mais M. Bennabi les dépasse pour se livrer à une réflexion sur les causes profondes qui, aux temps modernes, ont déforcé l'élan primitif de l'Islam, le rendant ainsi « colonisable » et l'amenant à une position d'asservissement. Il situe ces causes au niveau religieux et postule la réinstallation de la foi à sa place de fonction sociale, forme de la communauté... Il rejette également le colonialisme qui meurt et le nationalisme qui monte, comme incapables tous deux d'unifier le monde. Seule la foi, la « vérité travaillante », en est capable car « aucun ersatz temporel n'a pu, au cours de l'histoire, suppléer à cette unique source d'énergie qu'est la foi ». Analyse lucide, loyale et constructive. J. Masson, S. J.

E. Dermenghem. — *Mahomet et la tradition islamique.* Coll. Maîtres spirituels, 1. Paris, Edit. du Seuil, 1956, 18 × 12 cm., 192 p. Prix : 350 frs.

Ce volume est pour un quart une vie de Mahomet, pour un second quart une rapide histoire de l'Islam. La deuxième moitié est une anthologie, fort bonne, du Coran, des Hadits, de la jurisprudence de la vie spirituelle, et de la sagesse gnomique. L'ouvrage se termine par une chronologie et une bibliographie.

Le texte est dense, informé, et cependant bien lisible; les citations et toute l'anthologie sont heureusement choisies et classées, bien qu'on puisse trouver un peu maigre le nombre des « spirituels » cités; la bibliographie, limitée au français, est très bonne en ce secteur; l'illustration, variée et parlante, est parfois empâtée. En bref : un bon outil pour la prise de contact et la consultation essentielle.

J. Masson, S. J.

Les mardis de Dar El-Salam. MCMLIII. Paris, Vrin, 1956, 24 × 16 cm., 248 p.

Le Centre d'Etudes de Dar El-Salam (la maison de la paix) établi au Caire, veut être un foyer de rencontres entre l'Orient et l'Occident ou en d'autres termes entre le christianisme et l'Islam. Il publie aujourd'hui certains de ses travaux de 1953. Deux d'entre eux sont historiques, portant d'une part sur la médecine arabe (Anawati), l'autre sur Ibn Hazm et Ghazali (Arnaldez). Un troisième de Louis Massignon étudie un aspect religieux de Gandhi. Le corps du volume, 160 p., est constitué par une vaste et pénétrante étude de L. Gardet sur l'affrontement et les

possibilités de synthèse de quelques grands humanismes : l'indien, où Dieu est seul et l'homme inexistant ; le musulman, où « Dieu est grand » et l'homme plutôt infime et infirme ; le chrétien, qui équilibre Dieu et l'homme dans la personnalité et la liberté ; le marxiste pour lequel la matière, dont l'homme n'est qu'une phase, est tout, tandis que Dieu n'est plus rien, simple moment définitivement dépassé. Une dernière conférence résume ce que chaque humanisme peut ou ne peut pas apporter à une synthèse qui se doit d'être théiste et personnaliste. On est heureux de trouver pareilles études qui, sans renier le christianisme ni l'Occident, savent étudier, apprécier et accueillir des valeurs plus lointaines que celles du bassin méditerranéen. Il en est temps. J. Masson, S. J.

F. W. Fernau. — *Le réveil du monde musulman.* Coll. Esprit « Frontière ouverte ». Paris, Edit. du Seuil, 1954, 23 × 14 cm., 236 p.

Pour comprendre l'importance du monde islamique, il suffit de considérer sa position de « continent intermédiaire » entre l'Europe, l'Asie et l'Afrique, offrant des points de rencontre qui se nommèrent récemment Téhéran, Le Caire, Yalta ; qu'on y ajoute les richesses pétrolifères et la masse humaine (350 millions d'hommes) ; qu'on songe aux actuelles fermentations politiques : 40 % des musulmans sont passés durant la dernière guerre de l'assujettissement à l'indépendance ; trois états musulmans sont nés de 1954 à 1956 ; l'Afrique du Nord et le Proche-Orient font aujourd'hui la preuve surabondante du Réveil de l'Islam.

Ce livre nous le décrit avec soin et même dans le détail, jusqu'à devenir parfois touffu ; il sera plus apte à la consultation qu'à la lecture, mais se révélera alors utile et précis.

Un regret : pas de bibliographie française ; une question : l'Indonésie est-elle vraiment « musulmane », sans plus ? — M. Fernau, qui la compte en ses statistiques, n'en parle guère en fait, et des connaisseurs dénient cette classification, due à des islamisants... annexionnistes. J. Masson, S. J.

Classiques de l'Islamologie, publiés par G.-H. Bousquet. Alger, La maison des livres, 1950, 22 × 14 cm., 270 p.

Outre ses publications sur le droit et la politique musulmans, l'auteur s'est appliqué à traduire lui-même, ou à publier selon d'autres, des textes arabes utiles à l'étude de l'Islam. Dans ce volume-ci, les « Quarante Hadiths » de En-Nawâ wî sont mis en français par M. Bousquet ; les « Dires du Prophète » de Es-Soyout'i ont été revus par lui, ainsi que : « Les Musulmans de Sicile » de Ibn Djobaïr (XII^e siècle). La « Vie de Mahomet » de Abou'l Fèda reprend la traduction de Duverger. Le « Tableau de la civilisation arabe », de Sédillot, qui date du XIX^e siècle, est repris tel quel. Certains de ces textes étant devenus rares, et tous gardant une valeur certaine, en langue française au moins, car l'anglais et l'allemand ont, croyons-nous, des études qui dépassent Sédillot, il est heureux qu'on ait songé à cette réédition. Les « Quarante Hadiths » sont, eux, traduits pour la première fois en français, et présentent un très intéressant recueil de *Logia* du Prophète. J. Masson, S. J.

Muhyi-d-Dîn Ibn 'Arabî. — *La sagesse des prophètes (Fuçuç al-Hikam).* Trad. et notes par T. Burckhardt. Coll. Spiritualités vivantes, Série Islam. Paris, A. Michel, 1955, 20 × 13 cm., 224 p. Prix : 780 frs.

Le Soufî Abu Bakr Muhammad ibn al-'Arabî est né à Murcie en Andalousie en 1165 ; il est mort à Damas en 1240. Dans les milieux ésotéristes de l'Islam, on le surnomme « Muhyi-d-dîn » (le vivificateur de la religion). Le livre connu sous le nom de « La sagesse des prophètes » constitue en quelque sorte un testament spirituel : Abu Bakr le rédigea à Damas en 1229. A vrai dire la dénomination « La sagesse des prophètes » est une paraphrase du titre arabe véritable : « Fuçuç al-Hikam », lequel se traduirait littéralement : « Les chatons des sagesses ». Par les « sagesses » il faut entendre les divers aspects de la Sagesse

divine. Quant aux « chatons » qui sertissent les pierres précieuses de la Sagesse (al-Hikmah) éternelle, il faut y voir les natures humaines et en même temps spirituelles des différents prophètes qui véhiculent tel ou tel aspect de la Connaissance divine. Les chapitres qui figurent dans cette traduction sont ceux qui concernent Adam, Seth, Noé, Enoch, Abraham, Isaac, Ismaël, Joseph, Jésus, Salomon, Moïse, enfin celui que l'Islam appelle le sceau des prophètes : Muhammed (Mahomet). Il va de soi que les développements philosophico-théologiques de notre Soufi ont leur point de départ, non dans ce que la Bible dit de ces personnages, mais dans le Coran et certaines traditions arabes. C'est la première fois que « La Sagesse des prophètes » est traduite en une langue européenne. Une œuvre de ce genre ne trouve pas facilement un traducteur et elle contient des subtilités qui ne s'apprécient bien que dans la langue originale, malgré l'effort louable de M. Burckhardt pour les rendre accessibles à des lecteurs français. G. Lambert, S. J.

MISSIOLOGIE

Bibliographia Missionaria Anno XIX : 1955, édit. G. Rommerskirchen, G. Dindinger et N. Kowalsky, O.M.I. Rome, Unione Missionaria del Clero in Italia, 1956, 24 × 17 cm., 125 p.

Il devient inutile de « présenter » cette excellente collection. Parmi les volumes mentionnés signalons : l'*Annuaire des Missions catholiques en Afrique française,* 1re année; l'essai du P. Bettray sur *Ricci et l'adaptation*; maints comptes rendus de *Semaines missiologiques,* notamment à Louvain (l'ancêtre) et à New-York (la cadette); un très beau livre du P. Freytag sur le culte marial aux missions; des textes importants comme Frois sur le Japon ou Gonçalvés sur le Malabar; enfin le *Saint François Xavier* de Schurhammer (vol. I, 1506-1541) et un *Saint Pierre Claver* de 908 p. de Valtierra. Les grosses séries : *Monumenta Historica S. I., Monumenta Missionaria Africana* (portugais) vont bon train, à l'accoutumée. Ainsi la *Bibliographia Missionaria* continue à remplir son rôle d'outil indispensable. J. Masson, S. J.

Mgr J. Malenfant, O.F.M.Cap. — *La vocation missionnaire.* Choix et préparation des candidats. Gorakhpur (India), Préfecture apostolique, 1951, 21 × 13 cm., xxiv-197 p.

Ce volume n'est pas un « livre »; et au lieu d'un auteur, nous trouvons ici « un homme ». Mais un homme expérimenté, autant qu'ardent; il ne mâche pas ses mots touchant les exigences de la vie missionnaire, notamment en matière d'adaptation, aussi totale que possible.

Les arrachements du missionnaire; plus longuement, ses motifs; surtout, le climat et les méthodes de son travail, tels sont les sujets traités par Mgr Malenfant, avec un réalisme canadien, une bonhomie franciscaine, une vigueur épiscopale. — Une bibliographie fort bien choisie et des conseils pratiques qui méritent leur nom ouvrent et ferment heureusement l'exposé. J. Masson, S. J.

R. Sugranyes de Franch. — *Raymond Lulle Docteur des missions* avec un choix de textes traduits et annotés. Coll. Nouvelle Revue de Science Missionnaire, Supplementa, V. Schöneck-Beckenried, 1954, 23 × 15 cm., 152 p. Prix : 10 frs.

La personnalité polymorphe de R. Lulle intéresse à la fois la littérature catalane, la philosophie, la théologie, l'Islamologie, la missiologie de l'adaptation. Elle a suscité des commentaires et des jugements très divers.

Son compatriote, Monsieur Sugranyes, actuellement professeur à Fribourg et membre du Comité Directeur de Pax Romana, nous donne ici un « portrait » (pp. 11-23), une « vie » (pp. 24-50), l'analyse d'« un grand dessein » (la conversion des infidèles, pp. 51-89), une anthologie fort bien choisie (pp. 90-145) et une abondante bibliographie (pp. 146-151).

Tout cela est composé et présenté avec autant d'enthousiaste sympathie que de sérieuse compétence. Le héros est d'ailleurs très attachant. En effet, à côté d'idées naïves sur la Croisade ou sur les « disputes » avec l'Islam, on trouve chez lui des vues d'une acuité étonnante : sur l'Islam, sur l'importance des Mongols, sur la préparation adaptée à donner aux missionnaires (pp. 59-73), voire sur la nécessité d'une « Congrégation de la Propagande » (au XIII^e siècle !)...

Nous aurions difficilement le temps de lire toute l'œuvre, immense et touffue, de R. Lulle, où le gravier et l'or se mêlent inextricablement. Mais, sous la conduite de M. Sugranyes, nous irons droit à l'essentiel, pour notre grand profit.

J. Masson, S. J.

J. Hajjar. — *L'apostolat des missionnaires latins dans le Proche-Orient selon les directives romaines.* Jérusalem, Séminaire Sainte-Anne, 1956, 21 × 15 cm., 50 p.

Les missionnaires venus d'Europe, aux XVI^e, XVII^e et même XVIII^e siècles, avaient cherché à respecter les liturgies orientales; leurs successeurs modernes du XX^e ne l'ont pas toujours fait... Le mouvement de latinisation se manifeste, très exactement, depuis le Congrès Eucharistique de Jérusalem (1893); il prête le flanc au reproche de propagande européenne, et est contraire aux intentions pontificales. C'est tout cela que rappelle, à partir de textes très clairs, et encore opportuns, le P. Hajja. Essai documenté et irréfutable.

J. Masson, S. J.

J. Wicki, S. J. — *Diogo Gonçalves S. I. Historia do Malavar (Hs. Goa 58 des Arch. Rom. S. I.).* Coll. Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte, 20. Munster, Aschendorff, 1955, 24 × 16 cm., xx-142 p., 2 cartes. Prix : 10,50 marks.

Il est dommage que le sanscrit cité dans ce volume marque des déficiences : absence de points diacritiques, graphie non toujours unifiée, traduction incomplète de la gâyatrî (p. 57); fautes d'impression dans les 8 vers repris du Brahmakarma (p. 58). Ce regret exprimé, disons tout de suite que voici, d'un vrai connaisseur, l'excellente édition d'un document très instructif. Gonçalves, qui vécut 49 ans aux Indes, à 7 ou 8 endroits différents, dans le ministère ou la supériorité, démontre combien les anciens missionnaires avaient l'esprit ouvert sur les religions et les coutumes autochtones. Un de ses textes (p. 95) prouve en plus une tendance à l'« adaptation » vraiment très belle. Enfin la méthode de sa dernière partie : établir la vérité dans sa lumière, avant d'en venir à pourfendre l'erreur, est une excellente leçon de méthode apologétique. Pour reconstituer les circonstances et l'atmosphère de l'apostolat jésuite au XVII^e siècle dans l'Inde sud-occidentale, on ne pourra se passer de l'*Historia do Malavar*. Elle n'est pourtant pas une histoire (le titre tromperait) mais une description, civile et religieuse, concrète et fouillée. Le P. Wicki, son éditeur, l'a excellemment qualifiée en disant : « petite œuvre extérieurement peu considérable, mais source extrêmement précieuse au sujet du Travancore ». J. Masson, S. J.

Mgr J. Cuvelier & Abbé L. Jadin. — *L'ancien Congo d'après les archives romaines (1518-1640).* Coll. Académie royale des sciences coloniales. Section des sciences morales et politiques. Mémoires. Coll. in-8°, t. XXXVI, 2. Série historique. Bruxelles, Avenue Marnix 25, 1954, 24 × 16 cm., 600 p. Prix : 550 frs.

Dès 1953, dans le Bulletin de l'I.R.C.B., Mgr Cuvelier avait signalé le riche trésor de documents sur l'ancien Congo que renferment les Archives Romaines. C'est là que lui-même et M. l'Abbé Jadin ont puisé pour la période 1518-1640, soit depuis le premier enracinement à l'intervention du Padroado jusqu'aux premiers conflits entre celui-ci et la Propagande. Comme les documents étaient fort

nombreux, les éditeurs ont préféré les traduire ou même les résumer que les éditer *in extenso* et dans la langue originale. Du point de vue scientifique, c'est une faiblesse; du point de vue pratique de l'usage immédiat et vaste, un avantage. L'ensemble des quelque 225 pièces, provenant des Congrégations de la Propagande, du Concile, de la Consistoriale et diverses autres sources, est rendu fort abordable par la claire introduction, fort documentée, par les notes courantes sur les noms propres et les mots indigènes, par les brefs commentaires d'introduction à beaucoup de documents, et enfin par l'index. Celui-ci, cependant, outre des noms propres ou indigènes, eût pu comprendre utilement des termes comme adaptation, clergé, commerce, etc., qui eussent rendu beaucoup plus aisées les études synthétiques à partir du volume.

On sent passer dans le livre (p. 262, 333 et passim) l'écho des tensions croissantes entre Rome et Lisbonne pour ce qui regarde l'exercice de la suprême autorité en mission; de leur côté les rois de Congo essaient d'entrer en rapport direct avec Rome, y envoyant notamment une ambassade dont le titulaire mourra sur place, au début du XVII[e] siècle. On voit aussi dépeintes très en clair les faiblesses des missions congolaises de l'époque : missionnaires trop rares, trop peu consciencieux ou trop autoritaires; église pauvre qui glisse pour vivre à divers commerces, dont celui des esclaves; rois et évêques assez souvent en escarmouche ou même en guerre. La mission n'est pas encore morte comme on l'a dit parfois en parlant de ce temps; mais déjà l'organisme chrétien du Congo apparaît comme infecté des germes qui l'emporteront de l'intérieur, tandis que le paganisme, qui reprend vigueur (s'il l'avait jamais perdue dans la brousse?...) l'assiège inlassablement de l'extérieur.

A côté des *Monumenta Africana* de Brasio, qui portent en ordre principal sur les archives portugaises et n'ont pas dépassé à ce jour 1599, le volume qu'on vient de signaler, tourné vers les archives romaines et atteignant 1640, constitue un instrument indispensable pour l'étude du vieux Congo chrétien. C'est un ouvrage soigné autant qu'éclairant. J. Masson, S. J.

G. Derkinderen. — *Atlas du Congo Belge et du Ruanda-Urundi.* Paris-Bruxelles, Elsevier, 1955, 36 × 27 cm., 224 p., 15 cartes, 750 illustr. Prix : 3.950 frs français.

Voici un grand et beau volume, dont le contenu et la présentation méritent les éloges. Il est trop modeste en son titre, car il constitue bien plus qu'un Atlas. On y trouve certes 15 bonnes cartes très claires, suffisamment meublées et d'un équilibre de coloris fort judicieux. Mais il y a ici aussi un livre d'images, qu'on a voulues d'abord didactiques : toutes nous instruiront sur la vie et l'histoire du Congo ancien et moderne; certaines, les plus grandes, les plus aérées, dans une collection parfois un peu serrée, nous donneront un plaisir esthétique. Chacune des images est d'ailleurs pourvue d'un commentaire; et le vaste tableau qu'elles forment ensemble introduit à un texte continu très documenté, que prolongent des annexes statistiques. Ce texte, après deux chapitres d'histoire, nous présente : l'homme congolais, avec l'œuvre sociale dont il a bénéficié dans son corps, son esprit et son âme; les richesses congolaises, avec l'industrie et le commerce florissants qu'elles ont fait naître; enfin le blanc au Congo. Un dernier chapitre esquisse le tableau de la formation actuelle des deux classes moyennes du Congo : la noire et la blanche...

Un tableau un peu idéal, ou idéalisé, comme on voudra. C'est peut-être le seul grief qu'on pourrait faire à ce beau travail, où grands et petits, coloniaux et métropolitains trouveront plaisir et profit : souligne-t-il assez les graves problèmes du Congo actuel? Avec la rupture des cadres coutumiers, l'urbanisation accélérée, la montée d'une certaine insatisfaction dans l'élite, contrastant parfois avec l'attentisme de certains blancs attardés (plutôt en régression, heureusement), le Congo n'est pas un Eden apaisé, mais une terre en devenir, en crise; d'ici 10 ou 20 ans, devront y être prises des orientations essentielles et décisives. Il nous paraît qu'une indication plus vigoureuse de « ce qui reste à faire » n'eût pas déparé mais complété une étude par ailleurs méritante et réussie sous maints aspects. Une prochaine édition veillera à éliminer quelques fautes d'impression assez ennuyeuses et tout sera pour le mieux.

Signalons que l'auteur rend aux missions, de façon brève, mais objective et claire, l'hommage que mérite leur immense effort d'hier et d'aujourd'hui. L'Atlas du Congo et du Ruanda-Urundi est une œuvre utile, sérieuse et attirante à la fois. J. Masson, S. J.

Y. M.-J. Congar, O.P. — *L'église catholique devant la question raciale.* Coll. La question raciale et la pensée moderne. Paris, Unesco, 1953, 21 × 13 cm., 64 p. Prix : 100 frs.

Cette brochure est la première d'une nouvelle série, publiée par l'Unesco. Pour poser, en effet, le problème des races humaines devant le monde, il ne suffit pas de le situer devant la science, anthropologie, génétique, sociologie; il faut encore l'étudier comme problème de conscience, puisque aussi bien il a toujours existé sous cet aspect. Quelle est la pensée catholique sur la question raciale? Une double réponse nous est donnée ici. Au niveau des principes — unité et dignité de la nature humaine —, c'est la réprobation absolue du racisme. Au niveau des faits — l'existence des races—, bien que le point de vue racial soit étranger à la tradition catholique, « l'Eglise tient compte des faits de race et des conditions historiques concrètes dans lesquelles les problèmes raciaux tendent à une solution de vérité ». Cette brochure aidera beaucoup la prédication des apôtres modernes à devenir « catholique », en face d'un danger toujours vivant en quelque coin du monde et toujours prêt à renaître ailleurs.

R. Carpentier, S. J.

H. L. Shapiro. — *Les mélanges de races.* Coll. La question raciale devant la science moderne. Paris, Unesco, 1954, 21 × 13 cm., 58 p. Prix : 75 frs.

Après avoir rappelé les grands mélanges raciaux, dont nous voyons les résultats notamment dans le Nouveau Monde et en Afrique du Sud, l'auteur étudie le phénomène moderne de la suspicion envers ces mêmes mélanges, et ses causes. Il nie le classement de valeur effectué entre les races comme telles, tant en général que dans des régions concrètes. Il conclut que le métissage n'offre pas d'inconvénients physiques habituels, mais reconnaît pourtant des inconvénients psychologiques assez fréquents. Il affirme sagement que chaque cas est à juger individuellement. Un essai documenté et pondéré. J. Masson, S. J.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Théologie et vie de l'Eglise

K. Rahner, S. J. — *Christendom en Kerk in onze tijd.* Coll. « Nieuwe aarde ». Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1955, 20 × 14 cm., 126 p. Prix : 66 frs belges broché; 80 frs relié. — Ce volume comprend deux études du P. K. Rahner, traduites en néerlandais; la première, dont le titre allemand est *Die Chancen des Christentums,* analyse avec beaucoup de pénétration le défaitisme de certains prêtres face à la situation pastorale peu brillante de notre époque, vue avec un réalisme qui se veut lucide et les raisons théologiques, fondées sur la foi, qu'ils peuvent avoir de le surmonter; la seconde qui a pour titre *Gefahren im heutigen Katholizismus* réunit trois articles sur la place et le rôle de l'individu dans l'Eglise, une critique de la morale de situation et de certaines formes d'hérésie (latente) chez les fidèles. Le nom du P. Rahner est une garantie suffisante aux lecteurs pour les assurer qu'ils trouveront en ces pages matière à réflexions utiles, les obligeant à reviser des jugements superficiels ou des positions hâtivement prises et défendues par routine. — G. D.

Fr. Valentin-M. Breton, O.F.M. — *La communion des saints.* Histoire. Doctrine. Piété. Paris, Etudes franciscaines, 1954, 23 × 14 cm., 206 p. Prix : 420 frs. — On se souvient de la première publication de cet ouvrage, en 1934 : l'auteur y expose la doctrine de la communion des saints telle qu'elle s'est

développée dans l'histoire de la pensée chrétienne, puis telle qu'elle s'exprimait déjà dans l'Ecriture; enfin, il en décrit les retentissements dans la vie spirituelle. La nouvelle édition est substantiellement identique à l'ancienne. — J. G.

A. Létousey. — *Connaissance de Jésus-Christ.* II. *L'Eglise au péril des temps.* Paris, Lethielleux, 1955, 20 × 13 cm., VI-132 p., 12 grav. Prix : 350 frs. — L'objection est courante dans les milieux populaires : Dieu, Jésus-Christ, l'Evangile, la religion, fort bien! Mais l'Eglise, n'en parlez pas. Rejet qui provient pour une bonne part de préjugés, pour une autre de l'ignorance. C'est pour y répondre ou pour la prévenir que ce petit opuscule fut dressé. Il contient le résumé quintessencié de l'histoire de l'Eglise. Bien entendu les adversaires l'accuseront de partialité, de superficialité, de tout ce qu'on voudra. De leur point de vue, ils auront d'ailleurs raison. Car il s'agit d'une brochure de propagande, non d'une grande œuvre de science et de critique. Excellent pour bibliothèques publiques de patronages ou de cercles sociaux. — R. M.

N. Lopez-Martinez. — *El mas alla de los niños.* Problemas escatologicos de la infancia. Coll. Publicaciones del Seminario metropolitano de Burgos, Serie C, vol. 2. Burgos, 1955, 24 × 17 cm., 118 p. — Cette leçon inaugurale expose le problème des enfants morts sans baptême et les discussions récentes dont cette question a été l'objet. Comme A. Michel (cfr *N.R.Th.*, 1955, p. 873), l'auteur reste un partisan convaincu de la solution classique, celle des limbes. — L. R.

P. Husser. — *L'unité dans la diversité. Critère de vérité.* La connaissance par le bon sens, connaissance scientifique de Dieu et de l'Eglise « une » du Christ. Chateauroux (Indre), chez l'auteur, rue de l'Indre 14, 1953, 21 × 14 cm., 144 p. Prix : 350 frs. — L'auteur s'attache à montrer partout l'application de ce qu'il appelle le critère de convergence, ou critère de l'unité dans la diversité, dans les domaines de la science, de la philosophie et de la théologie. — J. G.

A.-M. Hamelin, O.F.M. — *Le tractatus de usuris de Maître Alexandre d'Alexandrie.* Observations historiques et littéraires. Coll. Pontificium Athenaeum Antonianum, Facultas S. Theologiae, Theses ad Lauream n° 104. Reproduit de *Culture*, 16 (1955) 129-161; 265-287, 24 × 16 cm., 62 p. — Publication partielle d'une dissertation qui doit contenir trois parties : 1. Considérations historiques et littéraires sur Alexandre d'Alexandrie, O.F.M., maître régent à l'école franciscaine de l'Université de Paris dans les premières années du XIV^e^ siècle et sur son traité *De usuris*. 2. édition du texte, inédit jusqu'à présent, de cet ouvrage. 3. enfin, conspectus doctrinal des questions qui y sont traitées. La partie éditée est la première des trois; le P. Hamelin y examine successivement le curriculum vitae d'Alexandre d'Alexandrie, les quatre manuscrits qui contiennent son *De usuris* et leur parenté, la place tenue par cette œuvre dans l'ensemble des ouvrages s'occupant de l'usure à cette époque; les influences qu'elle a subies ou exercées, sa date, lieu de rédaction, et enfin son attribution au maître franciscain. — Ch. M.

E. Agostini, S.C. — *Il Cuore di Gesu' Storia - teologia - pratiche - promesse.* Bologne, Studentato della missioni, 1950, 21 × 15 cm., 458 p. — L'ouvrage se présente comme une somme de la dévotion au Sacré-Cœur. Après un exposé relativement bref de l'histoire de la dévotion, il en établit la nature théologique, l'objet et la fin, en insistant surtout sur la réparation, dont il détaille les multiples aspects. Il termine en passant en revue les pratiques de la dévotion, et en montrant la valeur des promesses du Sacré-Cœur. Ce bon exposé de genre classique viendra en aide à tous ceux qui désirent pratiquer la dévotion d'une manière plus éclairée. — J. G.

T. F. Torrance. — *Les Réformateurs et la fin des temps.* Coll. Cahiers théologiques, 35. Paris-Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1955, 23 × 16 cm., 44 p. Prix : 2,90 frs s. — L'étude de Torrance « The eschatology of the Reformation », dont les Cahiers théologiques de l'actualité protestante nous présentent la traduction française, est un bon exposé de la position de Luther et de Calvin, avec une brève note sur Zwingli et Bucer, concernant la relation entre l'histoire présente et l'eschatologie finale. La critique pénétrante que

l'auteur fait du radicalisme de Luther à propos des deux royaumes, de sa conception de la foi et de l'Eglise est conçue comme une antithèse à la doctrine plus nuancée, au gré de l'auteur et plus synthétique du Réformateur de Genève. Cette esquisse, brève mais suggestive, permet de se faire une idée de la critique que la Réforme n'a cessé d'exercer sur sa conception du temps de l'Eglise, vidée de son contenu avec Luther et que la théologie réformée tend à revaloriser par une fidélité plus rigoureuse au témoignage de l'Ecriture. — G. D.

R. Mehl. — *La rencontre d'autrui.* Remarques sur le problème de la communication. Coll. Cahiers théologiques, 36. Paris-Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1955, 23 × 16 cm., 64 p. Prix : 3,85 frs suisses. — L'auteur analyse le mystère de la communication entre les hommes, ses différents niveaux : information, enseignement, prédication, témoignage; ses limites : irréductibilité des consciences, avant de se tourner vers le message chrétien pour en saisir la mystérieuse transmission à autrui, à partir du nœud de toute communion chrétienne, qui est la présence vivante du Christ ressuscité. Cet essai de phénoménologie religieuse ne manque pas d'intérêt pastoral; le théologien catholique fera quelques réserves à propos de la nature même du message chrétien, dont l'auteur voile trop l'aspect dogmatique et au sujet d'une prétendue impossibilité d'une vraie communication entre les hommes antérieurement à la grâce et au salut dans le Christ. — G. D.

H. H. Farmer. — *Revelation and Religion.* Studies in the theological Interpretation of religious Types. Londres, Nisbet & Co., 1954, 22 × 14 cm., XII-244 p. Prix : 17 sh. 6 d. — L'auteur est professeur de théologie à l'université de Cambridge. Cet ouvrage est le premier volume de ses *Gifford Lectures* de 1950. Son but est de donner une interprétation théologique (chrétienne) de la religion dont il a remarqué le manque ou la rareté en opposition avec le grand nombre de livres sur l'histoire et l'étude comparées des religions. Toute idée religieuse ou toute idée sur Dieu lui apparaît toujours teintée par une expérience religieuse plus importante que l'idée elle-même et qui lui donne sa vitalité. Toute religion est révélation, rencontre du subjectif et de l'objectif. L'expression la plus parfaite est le christianisme où Dieu a fait l'ultime manifestation de sa nature comme Dieu personnel et de son plan pour l'homme, par Jésus-Christ et par la relation avec lui-même que cette révélation rend possible aux hommes. A cette lumière le Dr Farmer examine le culte chrétien. Les religions païennes et le polythéisme ont dans leurs éléments valables quelques rudiments de cette vraie religion. Le reste du livre examine à la lumière des mêmes principes fondamentaux les principaux types ou formes historiques de religion. — J. W. S.

N. Micklem. — *Ultimate Questions.* Londres, Geoffrey Bles, 1955, 19 × 12 cm., 128 p. Prix : 7 sh. 6 d. — Le Dr Micklem est un théologien anglais non-conformiste qui a été pendant de longues années Principal de Mansfield College, Oxford. Personnalité très riche et très ouverte, il a eu beaucoup de contacts avec des théologiens anglicans et catholiques. A la fin d'une carrière intellectuelle très féconde, il nous laisse ce petit livre qu'il aurait voulu intituler : « Last Thoughts of a dicontented Theologian », et qui contient cinq chapitres : langage de la religion, création et Providence, Jésus de l'histoire, la résurrection, le Christ cosmique. Il entend s'adresser aux esprits droits et même religieux, rebutés par la présentation traditionnelle du christianisme. Il ne part ni de la Bible, ni de la tradition, ni de la raison mais de la conscience vitale qu'a l'homme raisonnable que Dieu existe et qu'il peut être appréhendé d'une certaine façon. L'auteur en quelque sorte présente sa synthèse du christianisme. Bien des éléments hybrides s'y retrouvent; citons : une conception biblique de la création et de la providence et une manière tout à fait scolastique d'exposer l'analogie de l'être et son importance pour notre connaissance de Dieu. — J. W. S.

Maldwyn Edwards. — *Church and Society.* Londres, The Epworth Press, 1954, 19 × 13 cm., 94 p. Prix : 7 sh. 6 d. — L'auteur a publié au cours des der-

nières années des articles dans « The Methodist Recorder » et dans « Teachers of To-day ». Il avoue que personne n'a suggéré qu'on les réunisse en volume et qu'aucun éditeur ne le lui a demandé. Mais il a estimé lui-même que cela en valait la peine. Ce petit livre est partagé en deux parties : l'Eglise dans le monde et l'homme dans la société. Les essais sont assez disparates. Dans la première partie on parle d'oecuménisme, de socialisme et du royaume de Dieu ici-bas; dans la seconde partie il est question de l'enfant, de l'homme moderne et d'une opposition entre l'existentialisme et l'humanisme scientifique. Le tout assez brièvement et d'une manière plutôt superficielle. — J. W. S.

D. Jenkins. — *Congregationalism : A Restatement.* Londres, Faber & Faber, 1954, 19 × 13 cm., 152 p. Prix : 10 sh. 6 d. — Mr Jenkins est une compétence en matière de congrégationalisme. Cette dénomination étant composée d'églises indépendantes, personne, insiste l'auteur, ne peut prétendre donner avec autorité les positions congrégationalistes. Mais très mêlé aux milieux oecuméniques, l'auteur a voulu expliquer et donner une image sincère de son église surtout dans les chapitres : « What is Congregationalism? » et « Manners and Morals ». L'ouvrage est franc et objectif; il serait précieux que chaque église ou dénomination importante produise un pareil livre, digne de foi et qui pourrait être la base d'une compréhension mutuelle plus objective. M. J. a écrit sa solide étude dans un esprit oecuménique d'où n'est pas absent un brin d'humour souvent plein d'à propos. — J. W. S.

M. Warren. — *Revival. An Enquiry.* Londres, S.C.M. Press, 1954, 18 × 12 cm., 124 p. Prix : 4 sh. 6 d. — Dans un énorme ouvrage, son préféré, dit-on, Mgr Ronald Knox a étudié sous le titre général : « Enthusiasm » les formes les plus typiques de renouveau (revival) religieux. Citant souvent Knox, l'auteur protestant de ce petit volume étudie le « revival » religieux dans certains pays de mission et surtout dans l'Est africain anglais : histoire du renouveau, parfois constitution de nouvelles sectes, moyens d'expression : chants, danses, manifestations d'apparence charismatique. L'ouvrage est intéressant par ses nombreux témoignages, en particulier sur l'approfondissement religieux de beaucoup d'africains du Kenya sous la menace de la persécution Mau-Mau. — J. W. S.

Fr. Dufay. — *En Chine. L'étoile contre la croix.* 9e édit., Paris-Tournai, Casterman, 1954, 20 × 13 cm., 240 p. Prix : 48 frs belges. — Bien que se présentant au public sous une seule signature, cet ouvrage est dû en fait à la collaboration de quelque 150 missionnaires. Trois parties : L'idéologie communiste (I) — La tactique persécutrice (II) — Défense et victoire chrétienne (III). La deuxième est la plus importante : elle met en lumière les principes tactiques de la persécution communiste. En somme tout revient à créer la confusion, la contradiction, la lutte à l'intérieur même de l'Eglise, à diviser l'Eglise en fractions particulières que l'on opposera les unes aux autres. Livre que liront avec grand profit prêtres et chrétiens militants. En même temps qu'il éveillera ou renouvellera leur intérêt pour l'Eglise du Christ souffrant persécution dans ses missionnaires, son clergé indigène, ses chrétiens, il les incitera à une plus grande vitalité dans la pratique et le rayonnement de leur foi. — J. D.

Pastorale et prédication

J.-F. Motte, O.F.M. — *Présence à notre temps.* Paris, Editions Franciscaines, 1955, 19 × 12 cm., 90 p. Prix : 180 frs. — Au cours de missions prêchées dans le Nord et dans l'Est, l'auteur a prononcé trois conférences, qu'il publie maintenant en volume. D'un genre plus libre que le sermon, elles lui permettent d'invoquer et de détailler des témoignages fort pertinents, mais qu'on serait surpris d'entendre à l'église. La première examine l'œuvre à entreprendre : il s'agit de rendre la terre aux hommes; la deuxième montre le rôle réservé à la charité catholique; la troisième s'attache aux réalisations de l'amour fraternel : il doit susciter l'organisation intelligente dans l'aménagement de la communauté humaine. Le Cardinal Liénart souligne qu'elles sont « la traduction fidèle de la pensée de l'Eglise en matière sociale ». — E. D.

Encycliques, messages et discours de Léon XIII, Pie XI, Pie XII sur les questions sociales. Lille, La Croix du Nord, 1954, 21 × 13 cm., 400 p. Prix : 900 frs. — Excellent ouvrage de base pour les militants de l'Action catholique, et tous les chrétiens soucieux de promouvoir, en vrais fils de l'Eglise, sa doctrine sociale. Une table analytique détaillée en rend l'usage très facile. — J. D.

E. Engel. — *Pour toi que la vie a meurtri... ce message d'espérance.* Louvain, Bibliotheca Alphonsiana, 1955, 16 × 12 cm., 142 p. Prix : 10 frs. — La pastorale des malades n'est plus à ses débuts. Cependant, presque tout ce qu'on a écrit sur ce sujet n'est guère accessible qu'aux bien portants, soit par la teneur même du texte, soit par sa présentation. Sous ce rapport le présent ouvrage est une innovation. S'adressant successivement à l'incroyant, au chrétien non pratiquant et enfin au croyant sincère, l'auteur ébauche toute une spiritualité à l'usage du malade et présente à son lecteur sous une forme directe et concrète les attitudes à adopter dans l'épreuve. Résumant et surélevant le tout, la dernière partie est une revue abondante et variée de tous les exercices spirituels auxquels peut se livrer un « allongé », sans oublier un aperçu très pratique des rites de l'extrême onction. Le style, le format et la typographie rendent la lecture aussi peu fatigante que possible. Un petit livre dont tous ceux qui ont le soin spirituel des malades ne sauraient assurer une trop large diffusion. — F. T.

P.-Th. Dehau, O.P. — *L'apostolat de Jésus.* Tours, Mame. Québec, Presses Universitaires Laval, 1954, 17 × 13 cm., 422 p. — Dans le cadre de la question 40e de la IIIe Partie de la Somme Théologique, l'auteur esquisse la physionomie de Jésus apôtre, « source et modèle éminent de toute prédication » et en dégage « les principes majeurs qui éclairent et gouvernent la vie de l'apôtre ». Le P. Dehau présente son étude sous la forme de réflexions, de méditations riches de doctrine, de conseils précieux pour la vie intérieure de l'apôtre et la fécondité surnaturelle de son apostolat. Tout apôtre les lira et méditera avec profit. — J. D.

J. Ancelet-Hustache. — *Jusqu'au jour éternel.* Paris, Edit. du Seuil, 1954, 19 × 14 cm., 205 p. Prix : 450 frs. — C'est l'épreuve du veuvage que l'auteur décrit en ces pages, avec une sensibilité toute frémissante : les souffrances multiples aux aspects variés qu'elle apporte avec lui, depuis le moment où la femme a fermé les yeux aimés, mais aussi la croissance dans l'amour qu'il permet et les contacts réels bien qu'invisibles avec le compagnon déjà fixé en Dieu. Livre d'espérance et de consolation qui apportera lumière et courage à toutes les veuves et les aidera à poursuivre leur tâche ici-bas, dans la communion avec l'époux parti, jusqu'au jour éternel de son revoir en Dieu. — J. D.

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

Acta et Documenta Congressus Internationalis Superiorissarum generalium. Romae 1952. Rome, Edit. Paulinae, 1953, 352 p. 1.800 lires.

Atti e Documenti del primo convegno delle religiose rieducatrici. Roma. Ottobre 1951. Rome, Ediz. Paoline, 1951, 295 p. 1.100 lires.

Atti e Documenti del Primo Convegno Internazionale delle Religiose Educatrici. Roma. Settembre 1951. Rome, Ediz. Paoline, 1951, 396 p. 1.100 lires.

Augustine (St). — *The Problem of Free Choice.* Londres, Longmans, Green and Co., 1955, VI-292 p. 25 sh.

Barrau P. — *Quand les ouvriers prient.* Paris, Edit. Ouvrières, 1956, 244 p. 480 frs.

Baumgartner Ch., S. J. — *L'Eglise. L'histoire du salut.* Paris, Lethielleux, 1955, 3e édit., 392 p. 700 frs.

Beck B., O.F.M. — *De cautionibus sincere praestandis in matrimoniis quibus obstat impedimentum mixtae religionis aut disparitatis cultus.* Rome, 1956, XII-118 p.

Biot R. (Dr). — *Poussière vivante.* Paris, A. Fayard, 1956, 112 p. 300 frs.

Bosco (S. Jean). — *Saint Dominique Savio.* Woluwé-St-Pierre, Centrale Don Bosco, 1955, 142 p.

BOULARD F. — *Primi risultati della sociologia religiosa.* Milan, Vita e Pensiero, 1955, 240 p. 850 lires.

BRUNNER A. — *Die Religion.* Fribourg-en-Br., Herder, 1956, VIII-390 p.

BRUYÈRE M. (Chan.). — *Le Cardinal de Cabrières évêque de Montpellier (1830-1921).* Paris, Edit. du Cèdre, 1956, XIV-482 p.

BUCKINX-LUYKX A. — *Ignatius de Ridder.* Anvers, 't Groeit, 1956, 300 p. 140 frs.

CAPMANY J., Pbro. — *« Miles Christi » en la espiritualidad de san Cipriano.* Barcelone, Casulleras, 1956, 396 p.

CORTÉ N. — *Satan, l'adversaire.* Paris, A. Fayard, 1956, 124 p. 300 frs.

CROTEAU J., O.M.I. — *Les fondements thomistes du personnalisme de Maritain.* Ottawa, Edit. de l'Université, Paris, Lethielleux, 1955, 268 p. 4,50 $.

DAVIES J. G. — *La vie quotidienne des premiers chrétiens.* Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1956, 252 p. 8,50 frs.

DÉCARREAUX J. — *Une république de moines.* Paris, A. Fayard, 1956, 158 p. 500 frs.

DEISSLER A. — *Psalm 119 (118) und seine Theologie.* Munich, K. Zink, 1955, XIX-347 p. 25 marks.

DE RAEYMAEKER L. — *Introduction à la philosophie.* Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1956, 292 p. 1.010 frs français.

DIBELIUS M. — *Der Brief des Jakobus.* Goettingue, Vandenhoeck & Ruprecht, 1956, VIII-240 et 24 p. 14 marks.

Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques. Fasc. LXXVII : *Crescence-Czorna.* Paris, Letouzey, 1956, col. 1025-1200.

DUFOYER P. — *Quel couple formons-nous? Quels parents sommes-nous?* 2 vols, Bruxelles, Action familiale, 1956, 24 et 24 p.

DYER G. J. — *The Denial of Limbo and the Jansenist Controversy.* Saint Mary of the Lake Seminary, Mundelein (Ill.), 1955, XII-200 p.

Elie le prophète. II. *Au carmel, dans le Judaïsme et l'Islam.* Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1956, 312 p., 10 hors-texte. 200 frs belges.

Eranos-Jahrbuch 1955. Band XXIV. *Der Mensch und die Sympathie aller Dinge.* Zurich, Rhein-Verlag, 1956, 520 p., 10 hors-texte, 22 illustr. 31,20 frs.

« Est-il vrai que?... » Coll. Bruxelles, Œuvre des tracts, 1956, 5 frs par brochure. 1. P. CHARLES. *La foi est un scandale.* 17 p. — 2. J. FOLLIET. *Les catholiques ne sont pas meilleurs que les autres.* 21 p. — 3. J. DELÉPIERRE. *La vie est absurde.* 16 p.

FABRY F., S. J. — *Aux sources de la prière. La Sainte Trinité.* Louvain, Bibliotheca Alphonsiana, 1956, 196 p. 30 frs.

FARRÉ L. *¿Es el arte una máscara trágica?* Tucuman, Universidad Nacional, 1955, 42 p.

FESSARD G. — *La dialectique des exercices spirituels de saint Ignace de Loyola.* Paris, Aubier, 1956, 368 p. 1.980 frs.

« Figures Bibliques ». Coll. Bruxelles, Œuvre des tracts, 1956, 5 frs par brochure. 1. J. STEINMANN. *Isaïe,* 16 p. — 2. G. LAMBERT, S. J. *Elie.* 17 p.

FINKENZELLER J. — *Die Lehre von den Sakramenten der Taufe und Busse nach Johannes Baptist Gonet, O.P. (1616-1681).* Munich, K. Zink, 1956, XX-335 p. 24 marks.

FRITSCH Ch. T. — *The Qumrân Community. Its History and Scrolls.* New-York, Macmillan Co., 1956, XII-148 p. 3,25 $.

GONSETTE J., S. J. — *Pierre Damien et la culture profane.* Louvain, Nauwelaerts, 1956, 104 p. 60 frs.

GRANDMAISON (DE) L., S. J. — *La vie intérieure de l'apôtre.* Paris, Beauchesne, 1956, 180 p.

Greffe (La) humaine. Paris, Lethielleux, 1956, 64 p. 275 frs.

GUIDETTI A., S. J. — *L'apologia di Gesu' nei vangeli.* 4 vols, Milan, Letture, 1953-1956, 228, 134, 192 et 180 p. 800, 500, 650 et 650 lires.

HAABY Ch. — *Marthe Gerrer 1906-1940. Une vie eucharistique.* Mulhouse, Salvator; Tournai, Casterman, 1956, 158 p., 9 hors-texte. 57 frs belges.

HAMANN J. G. — *Hauptschriften erklärt.* Band I et VII. Gütersloh, Bertelsmann, 1956, 184 et 176 p. 23 et 22 marks.

HERTZBERG H. W. — *Die Samuelbücher.* Goettingue, Vandenhoeck & Ruprecht, 1956, 342 p. 11,80 marks cartonné; 13,80 marks relié.

Historia Mundi. Band V : *Frühes Mittelalter.* Berne, Francke-Verlag, 1956, 528 p. 28,80 frs; en souscription : 25 frs.

HÖDL L. — *Die Grundfragen der Sakramentenlehre nach Herveus Natalis O.P. († 1323).* Munich, K. Zink, 1956, XXIV-264 p. 19 marks.

IGNATIUS VON LOYOLA. — *Der Bericht des Pilgers.* Fribourg-en-Br., Herder, 1956, VIII-190 p. 7,80 marks.

JASPERS K. — *Bilan et perspectives.* Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1956, 262 p. 90 frs belges.

KAISER M. — *Die Einheit der Kirchengewalt.* Munich, K. Zink, 1956, XII-206 p. 18 marks.

KLAUSER Th. — *Franz Joseph Dölger. Leben und Werk.* Munster, Aschendorff, 1956, 28 p. 1,50 mark.

KRAUS J. — *Situationsethik als pastoral- und moral-theologisches Problem.* Mayence, Bischöfliches Ordinariat, 1956, 62 p.

KWIATKOWSKI W. — *Przedmiot apologetyki totalnej.* 4 vols, Varsovie, Pax, 1954-1956, 172, 140, 200 et 316 p. 34, 34, 40 et 40 zlotys.

LASIC D., O.F.M. — *Hugonis de S. Victore Theologia perfectiva. Eius fundamentum philosophicum ac theologicum.* Rome, Pont. Athenaeum Antonianum, 1956, XXXVI-402 p.

Légation Pontificale de Son Eminence Révérendissime le Cardinal Paul-Emile Léger, Archevêque de Montréal. Oratoire Saint-Joseph du Mont-Royal, 1956, 162 p.

LEMOINE R., O.S.B. — *Le droit des religieux du concile de Trente aux instituts séculiers.* Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1956, 620 p. 400 frs belges.

LEPP I. — *Le monde chrétien et ses malfaçons.* Paris, Aubier, 1956, 254 p. 660 frs.

LEVACK D. et VADEBONCŒUR P.-E., C.SS.R. — *Saint Alphonse-Marie de Liguori Docteur de l'Immaculée.* Basilique Sainte-Anne, Librairie de la Bonne Sainte-Anne, P.Q., 1954, 260 p. 2 $.

LIEUTIER P. — *Directeur diocésain de l'œuvre des vocations.* Paris, Centre de documentation sacerdotale, 1956, 36 p.

MASCALL E. L. — *Christian Theology and Natural Science.* Londres, Longmans, Green and Co., 1956, XXIV-328 p. 25 sh.

MICHEL DE SAINT-PIERRE. — *Sainte Bernadette.* Paris-Tournai, Casterman, 1956, 40 p. 10 pl. 75 frs b.

MOREAU J. — *L'univers leibnizien.* Paris-Lyon, Vitte, 1956, 256 p. 1.200 frs.

MOUSSESS C. — *Les livres liturgiques de l'Eglise chaldéenne.* Tome I. Beyrouth, Photo-Presse, 1955, XXII-160 p. 1 D.l.

Mystères chrétiens et Action jociste. Pâques. Pentecôte. Paris, Edit. Ouvrières, 1956, 220 p. 510 frs.

New Testament Abstracts. May 1956. Weston, Weston College of the Holy Spirit, 1956, VI-72 p.

PAX E., O.F.M. — *« Epiphaneia ».* Munich, K. Zink, 1955, XXIV-280 p., 24 marks.

PÉRINELLE J., O.P. — *Les voies de Dieu. La vie religieuse et les instituts séculiers.* Paris, Edit. du Cerf, 1956, 526 p.

PETTAZZONI R. — *The All-knowing God.* Londres, Methuen & Co., 1956, XVI-476 p. 60 sh.

PIERLOOT R. — *Problèmes généraux de psychosomatique clinique.* Louvain, Nauwelaerts, 1956, 284 p. 150 frs.

PRESTIGE G. L. & CHADWICK H. — *St Basil the Great and Apollinaris of Laodicea.* Londres, S.P.C.K., 1956, X-68 p. 12 sh. 6 d.

RAUCH W. † — *Abhandlungen aus Ethik und Moraltheologie.* Hrsg. v. R. SCHLUND, Fribourg-en-Br., Herder, 1956, X-404 p.

REA D. — *The Church of South India and the Church.* Oxford, The Confraternity of Unity, 1956, 64 p. 5 sh.

REGATILLO E. F. et ZALBA M., S. J. — *Theologiae moralis summa.* 3 vols, Madrid, B.A.C., 1952-1954, XXVIII-965, XX-1109, XVI-998 p. 90 pes. par vol.

RICHTER F. — *Maarten Luther en Ignatius van Loyola.* Anvers, 't Groeit, 1956, 288 p. 135 frs.

Rosaire perpétuel pour la paix. Paris-Bruxelles, Edit. Universitaires, 1956, 37 p. 36 frs belges.

ROSMINI A. — *Théorie de l'assentiment.* Paris-Lyon, Vitte, 1956, 210 p.

ROVAN J. — *Histoire de la démocratie chrétienne.* II. *Le catholicisme politique en Allemagne.* Paris. Edit. du Seuil, 1956, 294 p. 750 frs.

RUBERT J. M. y CANDAU. — *Fundamento Constitutivo de la Moral.* Madrid, Verdad y Vida, 1956, 216 p.

Saint-Louis d'Alfortville. Equipe sacerdotale. — *Initiation au mystère chrétien Guide pour l'utilisation des fiches.* I. *Vers le Christ avec le Peuple de Dieu.* Paris, Lethielleux, 1956, 160 p. 600 frs.

Sainte (La) Bible de Jérusalem. Edition de poche. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1956, 1994 p. 270 à 360 frs belges.

SENARCLENS (DE) J., VISSER'T HOOFT W. A. et COURVOISIER J. — *Remède de cheval.* Genève, Labor et Fides, 1956, 88 p. 3,80 frs.

SMITH G., S. J. — *The Truth that frees.* Milwaukee, Marquette University Press, 1956, XII-80 p. 2 $.

STAEHELIN E. — *Dewettiana.* II. Bâle, Helbing & Lichtenhahn, 1956, 222 p. 16 frs.

STAUFFER, E. — *Le Christ et les Césars.* Paris-Colmar, Edit. Alsatia, 1956, 332 p.

STREIGNART J., S. J. — *Cinq élévations sur des mystères du Saint-Esprit.* Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1956, 78 p., 5 reprod. 36 frs belges.

SUENENS L. J. (Mgr). — *La question scolaire.* Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1956, 92 p. 42 frs belges.

SYKES N. — *Old Priest and New Presbyter.* Cambridge, University Press, 1956, VIII-266 p. 27 sh. 6 d.

TORRANCE T. F. — *Kingdom and Church.* Londres, Oliver and Boyd, 1956, VIII-168 p. 16 sh.

VAN BERCHEM D. — *Le martyre de la légion thébaine.* Bâle, Fr. Reinhardt, 1956, VIII-64 p. 7,50 frs.

VANDENBROUCKE Fr., O.S.B. — *Direction spirituelle et hommes d'aujourd'hui.* Paris, Beauchesne, 1956, 94 p.

VAN DER LEEUW G. — *Phänomenologie der Religion.* Tubingue, J. C. B. Mohr, 2e édit., 1956, XII-808 p. 35 marks broché, 39 marks relié.

VAN STEENBERGHEN F. — *The philosophical Movement in the thirteenth Century.* Edimbourg, Nelson, 1955, X-115 p. 15 sh.

VARET G. — *Manuel de bibliographie philosophique.* I. *Les philosophies classiques.* Paris, P.U.F., 1956, XXVI-494 p. 1.800 frs.

VARRAUD J. (Chan.) et FROMENT J. (Abbé). — *Lumen Christi.* Paris, Lethielleux, 1956, 152 p. 390 frs.

VAUSSARD M. — *Histoire de la démocratie chrétienne.* I. *France. Belgique. Italie.* Paris, Edit. du Seuil, 1956, 334 p. 750 frs.

Vetus Latina. 26. *Epistulae Catholicae Apocalypsis.* 1. Lieferung. *Jac.* Fribourg-en-Br., Herder, 1956, 64 p. 14 marks; en souscription : 11,90 marks.

VÖLKL R. — *Die Selbstliebe in der Heiligen Schrift und bei Thomas von Aquin.* Munich, K. Zink, 1956, XIX-354 p. 24 marks.

Voie (La) du silence. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1956, 200 p., 15 ill., 48 frs belges.

VOLK H. — *Das Neue Marien-Dogma.* Munster, Regensberg, 1956, 136 p. 2,80 marks.

VOLK H. — *Das Sakrament der Ehe.* Munster, Regensberg, 1956, 85 p. 2,80 marks.

WALLENSTEIN A., O.F.M. — *Guide pratique de la perfection chrétienne.* Mulhouse, Edit. Salvator; Tournai, Casterman, 1956, 256 p. 110 frs belges.

Wer ist Wer? Das Deutsche Who's Who. Berlin-Grunewald, Arani-Verlag, 1955, XII-1304-60 p. 75 marks.

WELSBY P. A. — *A modern Catechism.* Londres, Longmans, Green and Co., 1956, VIII-38 p. 2 sh. 6 d.

WOLTER H., S. J. *Ordericus Vitalis.* Wiesbaden, Fr. Steiner, 1955, VIII-252 p. 18 marks.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique — *Printed in Belgium.*